ESTUDIOS ECLESIASTICOS

REVISTA TRIMESTRAL DE INVESTIGACIÓN E INFORMACIÓN TEOLÓGICA, PUBLICADA POR LAS FACULTADES DE TEOLOGÍA DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS EN ESPAÑA

N.º 121 ABRIL-JUNIO 1957 VOL. 31

SUMARIO

Págs.

SALAVERRI, JOAQUÍN, *Motivación histórica y significación teológica del ignaciano «sentir con la Iglesia»* ... 139

LEAL, JUAN, *La nueva fecha de la Cena y el orden de los hechos de la Pasión de Nuestro Señor* ... 173

RIUDOR, IGNACIO, *Misión de los laicos en la Iglesia, según las enseñanzas del Papa Pío XII* ... 189

NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS

SAGÜÉS, JOSÉ, *¿Se puede evitar todo pecado venial? Trento y A. Vega.* 205

BIBLIOGRAFIA

LIBROS: McGlynn, R., *The Incarnation in the Sermons of Saint Peter Chrysologus.*—*Problemi Scelti di Teologia Contemporanea.*—Benzo, M., *La pura naturaleza humana en la teología de Suárez.*—Vandenberghe, B., *Saint Augustin et le sens du peché.*—*Repertoire des Médiévistes d'Europe.*—Rondet, Morel, Jourjon, Lebreton, *Saint Augustin parmi nous.* — Segarra, F., *Iglesia y Estado.*—Rivera, A., *Doctrina y devoción del Corazón de María.*—Antonio M.ª Claret, S., *María Inmaculada.*—Bonnefoy, J., *Quelques théories modernes du «debitum peccati».*—Walter, E., *La Confirmación como Sacramento.*—G. Martínez, F., *El sentir de la Iglesia en la definición de algunos dogmas.*—Kirschbaum Junyent, Vives, *La tumba de S. Pedro y las Catacumbas romanas.*—Diego, T. de, *Theologia Naturalis.*—Martínez del Campo, R., *Etica.*—Vittonatto, G., *Il Libro di Geremia commentato.*—Leal, J., *Sinopsis de los cuatro Evangelios.*—*Verbum Dei. Comentario a la S. Escritura,* t. I.—Krämer, K., *Numeri und Deuteronomium.*—Sacchi, P., *Alle origini del N. T.*—*Heilige Schrift und Seelsorge.* — Coiazzi, A., *San Pablo Apóstol.*—Gomá, I., *El Evangelio explicado,* 5.ª ed.—Colombo, G., *Predicación del Evangelio,* 2 t.—Zalba, Bozal, *El Magisterio eclesiástico y la medicina.*—Lombardi, R., *Pío XII por un Mundo Mejor.* — Häring, B., *Moraltheologie, dargestellt für Priester und Laien,* 2.ª ed.—Ramírez, S., *El derecho de gentes.*—Echeverría, L., *El matrimonio en el derecho canónico particular.*—Niedermeyer, A., *Compendio de medicina pastoral.*—Boschi, A., *Digiuno eucaristico e messe vespertine,* 2.ª ed.—Walter, E., *El matrimonio cristiano.*—M. de Antoñana, G., *Las preces litúrgicas en el Concordato.*—Lebreton, J., *La vida cristiana en el primer siglo de la Iglesia.*—Manzarraga, T., *Ritmo Gregoriano.*—González, J., *Vida del P. V. Riccio.*—Arminjon, P., *Le Mouvement Oecumenique.*—Gomez, O., *Juramentos concepcionistas en el s. XVII.*—Teresa de Jesús, Santa, *Obras completas,* t. II.—Kologrivof, I., *Essai sur le Sainteté en Russie.*—Rudolf, K., *Seid Vollkommen.*—Naval, F., *Curso de teología ascética y mística,* 8.ª ed.—Catalina de Sienas. *Obras de.*—Calveras, J., *Práctica de los Ejercicios intensivos,* 3.ª ed.—Omaechevarría, I., *Rex Gentium.*—Urquiri, T., *La Eucaristía y las almas religiosas.*—Hernández, A., *Nuestra Vida en Dios por Jesucristo.* 219

CRONICA

Una Semana de Estudios Josefinos, por *J. Sagüés.*—La sucesión Apostólica en la XVI Semana Española de Teología, por *J. Salaverri.*—Días bíblicos de Lovaina (Setiembre de 1956, por *Sebastián Bartina.*—Necrología ... 249

LIBROS RECIBIDOS ... 262

Motivación histórica y significación teológica del ignaciano «sentir con la Iglesia»

SUMARIO

Introducción.

Comentarios y título de las Reglas de San Ignacio.
Antecedentes y conatos de sistematización.
Norma general y principio teológico de las Reglas.
Continencia de ese principio en la revelación.

Primera parte.— Motivación y origen históricos de las Reglas.

Los que negaron el principio teológico de las Reglas:
a) Anteriores al Protestantismo;
b) Lutero y Calvino.
Afirmación del principio en San Ignacio.
Relación de las Reglas a los Humanistas como Erasmo.
Relaciones del Erasmismo con el Protestantismo.
El Erasmismo de España y Francia motivo inmediato de las Reglas.
Su actualidad perenne por los errores de las épocas siguientes.
Su utilidad en nuestros días en contra de las tendencias proscritas por la Encíclica «Humani generis».

Segunda parte.— Exposición del principio teológico de las Reglas.

Los tres aspectos del Misterio de la Iglesia en la revelación y en las Reglas de San Ignacio.

I. *La Iglesia Madre nuestra.*

Los poderes mesiánicos de la Iglesia y su función de Madre.
Doctrina de León XIII y de Pío XII.
Eficacia de la idea de Madre para movernos a obedecerla.

II. *La Iglesia Esposa y Cuerpo Místico de Cristo.*

A) La imagen de Esposa y su idea de unión.
La idea de cabeza en la imagen de Esposa.
Eficacia de ambas ideas para obtener nuestra obediencia.

B) La imagen de Cuerpo Místico.
Explicación de León XIII y Pío XII.
Cristo y la Iglesia como una persona mística.
Cristo Cabeza del Cuerpo Místico.
Su influjo como tal en los fieles y en los Jerarcas.
Esta imagen base teológica de las Reglas de San Ignacio.

III. *La Iglesia vivificada por el Espíritu Santo.*

Doctrina de Santo Tomás y de San Ignacio.
Los sentimientos de la Iglesia son los de su alma, que es el Espíritu Santo. El sentido de Dios es el «sentido verdadero en la Iglesia», motivo supremo para obedecerla.

«PARA EL SENTIDO VERDADERO QUE EN LA IGLESIA MILITANTE DEBEMOS TENER.» REGLAS.

«La primera: Depuesto todo juicio, debemos tener ánimo aparejado y pronto para obedecer en todo a la vera Esposa de Cristo nuestro Señor, que es la nuestra santa madre Iglesia hierárquica.»

«La décima tercera: Debemos siempre tener, para en todo acertar, que lo blanco que yo veo, creer que es negro, si la Iglesia hierárquica así lo determina; creyendo que entre Cristo nuestro Señor, Esposo, y la Iglesia, su Esposa, es el mismo espíritu que nos gobierna y rige para la salud de nuestras almas; porque por el mismo Espíritu y Señor nuestro, que dió los diez mandamientos, es regida y gobernada nuestra santa madre Iglesia» [1].

---

[1] *Monumenta Historica Societatis Iesu. Monumenta Ignatiana. Exercitia Spiritualia* (1919) p. 548-562 (Sigla = MHSI.MIg.ExSp); *Obras Completas de San Ignacio de Loyola.* Edición Manual de IG. IPARRAGUIRRE-C. DALMASES: *Biblioteca de Autores Cristianos* 86 (1952) p. 235-238 (Sigla = OCSIg.BAC).

Introducción

Bien conocidos son los comentarios que los expositores de los Ejercicios de San Ignacio hacen de las Reglas que el Santo añadió al fin de su célebre librito [2]. De carácter más bien parenético y práctico, los comentaristas se fijan principalmente en las aplicaciones concretas a que San Ignacio desciende en sus Reglas, sin que muchos de ellos adviertan los verdaderos principios doctrinales y teológicos de ellas. Al aspecto eminentemente práctico que en realidad tienen esas Reglas, parece que atendió el autor de la versión *vulgata*, aprobada por San Ignacio, cuando las puso el título de «Reglas para sentir con la Iglesia», que es el que también las daba Juan de Polanco, compañero de San Ignacio, y el que más frecuentemente se las da en nuestros días [3]. Sin embargo, no sin razón los Padres Sierp y Leturia, y des-

---

[2] Los comentaristas pueden hallarse en la *Bibliografía* de OCSIg.BAC, p. 343-358 y en las Bibliografías que allí se citan, p. 343-344, de C. Sommervogel (1909) t. 10 p. 460-463, 475-489, de la *Collection de la Bibliothèque des Exercices* 92-99 (1925-1926) 525 pp., de E. Raitz von Frentz (1940), de H. Pinard de la Boullaye, t. I (1950), p. XII-XXIII, de A. Oraá (1950) p. 1424-1446, de la Revista «Manresa»: 20 (1948) 343-358 y 21 (1949) 257-278. A estas Bibliografías pueden añadirse las de MHSI.MIg. ExSp, p. 548-562, y J. de Guibert, *La Espiritualidad de la Compañía de Jesús* (1955) p. 355-361. Bibliografía particular sobre Las Reglas para sentir con la Iglesia: M. Meschler, *Le regole del Cattolicismo schieto;* CivCat (1906, 2) 385-397, 545-559; Id., *Les Règles du pur Catholicisme* (versión del anterior): ColBibEx 7 (1907) 1-38; Cl. Judde, *Explication des Règles d'Orthodoxie:* ColBibEx 34 (1911) 1-30; G. Neyron, *Saint Ignace de Loyola en presence des idées de son temps:* RevApol 53 (1931) 129-153; A. López de Santa Ana, *Las reglas de San Ignacio para sentir con la Iglesia en los Ejercicios a jóvenes:* Manr 7 (1931) 27-31; L. Teixidor, *Algo sobre la regla 18 «Para el sentido verdadero que en la Iglesia militante debemos tener»*: Manr 8 (1932) 312-326; Id., *Primera regla «Para el sentido verdadero que en la Iglesia militante debemos tener»*: Manr 10 (1934) 231-241; L. Pujadas, *El Catolicismo de verdad según San Ignacio de Loyola* (1940) 262 pp.; E. Przywara, *Regeln zum Fühlen mit der Kirche: Theologie der Exerzitien,* 3 (1940) p. 337-360; W. Sierp, *Zu den «Regeln über die kirchliche Gesinnung»*: ZtschAszMyst 14 (1939) 202-214; Id., *«Recte sentire in Ecclesia»*: ZtschAszMyst 16 (1941) 31-36; P. de Leturia, *Sentido verdadero en la Iglesia militante:* Gregor 23 (1942) 133-168; Id. (El mismo artículo con algunos aditamentos): Manr 14 (1942) 26-35, 118-131; A. Oraá, *«Para el sentido verdadero que en la Iglesia militante debemos tener»: Ejercicios Espirituales* II (1944) 458-488; M. Nicolau, *Liturgia y Ejercicios:* Manr 20 (1948) 233-274; J. M. Granero, *Sentir con la Iglesia: Ambientación histórica:* MiscCom 25 (1956) 205-233; Id., *Sentir con la Iglesia y problemas modernos* (1956) 220 pp. A. Suquía, *Las Reglas para sentir con la Iglesia en la vida y obras del Card. G. Contarini:* ArchHistSI 25 (1956) 380-95.

[3] Leemos «Sentire cum Ecclesia» en la versión *vulgata* del Padre Frusio, aprobada por San Ignacio, en Juan de Polanco, en el Directorio anónimo

pués de ellos el Padre Congar, O. P., han advertido que, aun siendo verdad todo lo que significa el título de la versión *vulgata,* resulta menos adecuado que el del texto original, en el que ven mejor expresado el sentido más amplio y más profundo de las Reglas de San Ignacio [4].

Si se prescinde de los principios doctrinales en que se fundan, se disminuye su valor trascendental y permanente, con peligro de no ver en esas Reglas más que ciertas normas particulares, ocasionadas por las circunstancias eventuales del Protestantismo naciente y carentes de utilidad para épocas sucesivas. Así ocurre a no pocos de los comentaristas de los Ejercicios, que viéndolas solamente bajo la perspectiva de los albores del Protestantismo, creen que ya carecen de actualidad y por eso ni se detienen a explicarlas [5].

Es cierto y evidente que los ataques y críticas adversas, que en tiempo de San Ignacio se dirigían contra la Iglesia, fueron lo que determinaron al Santo a añadirlas al fin de su libro. Los casos concretos, a que en esas Reglas se desciende, lo evidencian inequívocamente, y los Directorios de Ejercicios más autorizados, desde el de Juan de Polanco y el de Gil González Dávila hasta el definitivo del año 1599, lo atestiguan explícitamente [6]. Los Padres Watrigant, Dudon

---

BI, en Gil González Dávila, en el Directorio Granatense: MHSI.MIg.ExSp. pp. 548, 800, 829, 886, 934, 971. Véanse algunos textos en la nota 6.

[4] W. Sierp, «*Recte sentire in Ecclesia*»: ZtschAszMyst 16 (1941) 31-36; P. de Leturia, *Sentido verdadero en la Iglesia:* Gregor 23 (1942) Y. de Congar, *Vrai et fause réforme dans l'Eglise* (1950) 273-274; Id., *Jalons pour une Théologie du Laïcat* (1953) 71-73, 400. Aunque sutiliza este último cuando pretende descubrir cierta oposición entre el «*sentire cum*» y el «*sentire in*», pues el primero está incluído en el segundo y los dos se puede decir que son del mismo San Ignacio. Los comprobantes en nota 6.

[5] Por ejemplo, A. Denis, *Commentarii in Exercitia spiritualia S. P. N. Ignatii,* t. 4 (1893) p. 362; G. Fessard, *La Dialectique des Exercicies* (1956) 370 pp.

[6] J. de Polanco, *Directorium:* «Quod attinet ad Regulas servandas ut cum Catholica Ecclesia sentiamus, hoc notandum est: quod ea hic merito commendantur, quae horum temporum haeretici, vel ad haereticorum doctrinam accedentes, suis libris, vel concionibus, vel colloquiis solent oppugnare vel contemnere... Nec solum ad id conferunt, ut quis non erret aliter sentiendo... quam oportet, sed etiam ut dicta vel scripta ab aliis, si declinarent a modo sentiendi et loquendi Ecclesiae Catholicae, discernant, et alios ut caveant admoneant»; Gil González Dávila, *Directorium:* «Las (Reglas) que tratan del sentir con la Iglesia... todas son derechamente contra el sentir y hablar de los herejes de nuestro tiempo»; *Granatense Directorium:* «Observación acerca de las Reglas de sentir con la Iglesia: Estas Reglas están acomodadas para sentir con la Iglesia Católica Romana contra los herejes deste tiempo»; *Directoria* anni 1591 et 1599: Regulae «quae ad catholicam doctrinam pertinent... directe pugnant contra sensa et dicta haereticorum nostri temporis»: MHSI.MIg.ExSp, p. 829, 934, 971, 1075, 1171. El Directorio definitivo es el de 1599, y por eso lo incluye en su edición I. Roothaan, *Exercitia Spiritualia* (1923) p. 328-459, cf. p. 452.

y Leturia han llegado hasta indicar los orígenes probables de las Reglas de San Ignacio en algunos escritos de su tiempo. El Padre Watrigant asigna como origen probable la respuesta del 30 de agosto de 1535, dada por la Facultad teológica de París a Francisco I, con las condiciones concretas bajo las cuales podría admitir la Sorbona el diálogo solicitado por Melanchton y otros doctores luteranos. El P. Dudon señala los decretos antiluteranos del Concilio de Sens celebrado en París el 1528 [7]. En cambio, el P. Leturia cree con Neyron que el origen se halla más bien en las críticas aceradas y poco respetuosas de los escritos semiracionalistas de Erasmo y de los del místico adogmatizante Lefèvre d'Etaples, que hallaban eco entre los católicos de entonces, con menoscabo de los verdaderos sentimientos de sumisión y de amor filial debidos a la Iglesia [8].

Reconocemos plenamente esa doble finalidad concreta de las Reglas de San Ignacio. Fueron, sin duda, escritas en contra de la aversión

---

[7] H. WATRIGANT, *La genèse des Exercices de Saint Ignace* (1897) p. 71-74; P. DUDON, *Saint Ignace de Loyola* (1934) p. 628; la hipótesis de Dudon parece suscribirla G. SCHURHAMMER, *Franz Xavier: Sein Leben und seine Zeit,* I (1955) p. 232. Estos orígenes los creen improbables W. SIERP, *Zu den «Regeln über die kirchliche Gesinnung»*: ZtschAszMyst 14 (1939) 207 y A. CODINA, *Los orígenes de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola* (1926) p. 204-209. Estas Reglas creo que son la mejor explanación y fundamentación teológica del primer punto acerca «*de qué cosas se debe hacer elección*»: MHSI.MIg.ExSp, p. 374.

[8] P. DE LETURIA, *Sentido verdadero en la Iglesia militante:* Gregor 23 (1942) 138-140; G. NEYRON, *Saint Ignace de Loyola en présence des idées de son temps:* RevApol 53 (1931) 129-153. Sin admitir la interdependencia, el Padre García Villoslada destaca las muchas semejanzas que tienen las proposiciones de Erasmo, condenadas por la Sorbona en 1526, con las Reglas de San Ignacio, y Don Angel Suquía anota las coincidencias ideológicas entre las Reglas y los escritos del Cardenal Contarini, al que San Ignacio había dado los Ejercicios: R. G. VILLOSLADA, *San Ignacio de Loyola y Erasmo de Rotterdam:* EstEcl 17 (1943) 75-82; A. SUQUÍA, *Las Reglas para sentir con la Iglesia en la vida y en las obras del Cardenal Gaspar Contarini:* ArchHistSI 25 (1956) 380-395. Aun siendo las coincidencias textuales muy significativas, sin embargo piensan otros que sólo son los comprobantes del ambiente filoprotestante e hipercrítico humanista, que conoció muy bien San Ignacio, primero en España, después y sobre todo en París, en el mismo Colegio de Santa Bárbara en que se hospedaba, y finalmente también en Venecia y Roma. En ese ambiente ven el origen de las Reglas G. SCHURHAMMER, *Franz Xavier,* p. 126-133, 152-162; A. SUQUÍA, L. c. p. 395; V. LARRAÑAGA, *La revisión total de los Ejercicios por San Ignacio ¿en París o en Roma?:* ArchHistSI 25 (1956) 413-414; J. M. GRANERO, *Sentir con la Iglesia:* MiscCom 25 (1956) 205-233. A propósito de semejanzas textuales, se pudiera añadir, a las que los autores citados mencionan, la sintomática coincidencia de la afirmación ignaciana «lo blanco creer que es negro» con la contraria de ERASMO en su libro «*Supputationes errorum*», con que en 1527 se defendía contra su acusador Beda: «Neque enim ideo nigrum esset album si ita pronuntiaret Romanus Pontifex»: ERASMI, *Opera omnia,* t. 9 (1706) p. 517.

protestante y de la frialdad calculada de los humanistas de su tiempo con relación a las cosas del Catolicismo. El origen de las Reglas lo motivó el ambiente humanista y filoprotestante que conoció el Santo, sobre todo en París. Lo único que nos proponemos es destacar la norma fundamental y el principio teológico, que dan a esas Reglas un valor trascendente y una adaptabilidad perfecta a las circunstancias de todos los tiempos.

Todos los autores reconocen el carácter eminentemente práctico de las Reglas de San Ignacio. Sin embargo, puestos a estudiarlas, se esfuerzan por hallar en ellas el principio de estructura según el cual aparezcan sus relaciones mutuas y su ordenamiento sistemático. La dificultad de llegar en esto a un resultado satisfactorio lo evidencia la variedad grande de los pareceres de los distintos autores [9]. Nos abstenemos, pues, de intentar una nueva sistematización, y nos contentamos con advertir que en la primera y décimatercera de esas Reglas no sólo vemos la norma universal, de la que no son más que aplicaciones particulares y concretas las normas de las reglas restantes, sino que también hallamos formulado el principio teológico que fundamenta y da valor verdaderamente trascendente a esas Reglas.

En la Regla primera vemos formulada esa norma, en el aspecto que más directamente se refiere a nuestra voluntad y conducta, en aquellas palabras: «Depuesto todo juicio, debemos tener ánimo aparejado y pronto para obedecer en todo a la Iglesia» [10], y el principio teológico que la fundamenta lo hallamos indicado de un modo general en las palabras siguientes: Por ser «la vera Esposa de Cristo nuestro Señor, que es la nuestra santa Madre Iglesia hierárquica», palabras que dan la razón por la que hemos de obedecer a la Iglesia. Las Reglas siguientes, desde la segunda hasta la doce, no son más que la aplicación práctica de la perfecta voluntad de obediencia a algunas observancias concretas en nuestra conducta de fieles católicos.

En la Regla décima tercera hallamos formulada la misma norma

---

[9] Véanse, por ejemplo, las sistematizaciones de P. VOGT, *Exercitia Spirt. sententiis SS. PP. illustrata,* t. 3, p. 514-522; de M. MESCHLER: CivCat (1906, 2) 387; P. DUDON, *Saint Ignace,* p. 629-631; W. SIERP: ZtschAsz-Myst 14 (1939) 213; P. DE LETURIA: Manr 14 (1942) 28-32; O. MARCHETTI, *Gli esercizi spirituali,* I (1945) p. 213; IG. CASANOVAS, *Comentario y exposición de los Ejercicios espirituales de San Ignacio de Loyola,* II (1945) p. 221-228; E. PRZYWARA, *Theologie der Exerzitien,* 3 (1940) p. 337-360.

[10] Aunque la primera Regla comienza por las palabras, «Depuesto todo juicio», creemos que en ella San Ignacio no pretende inculcar propiamente la obediencia de entendimiento, como la palabra «depuesto» del original y sus correspondientes de las versiones latinas lo dan a entender. San Ignacio parece tener en su mente la obediencia pronta de voluntad y ejecución, para la que es necesario que el hombre *prescinda* de su propio juicio: MHSI.MIg. ExSp, p. 548-551, 621.

de la Regla primera, pero bajo el aspecto que más directamente se refiere al entendimiento y a la doctrina que hemos de abrazar. Esa norma dice: «Debemos siempre tener, para en todo acertar, que lo blanco, que yo veo, creer que es negro, si la Iglesia hierárquica así lo determina» [11]; y a continuación vemos formulado el principio teológico en que se funda, que es equivalente al de la Regla primera, aunque mucho más desarrollado y explícito en las palabras siguientes: «creyendo que entre Cristo nuestro Señor, Esposo, y la Iglesia, su Esposa, es el mismo espíritu que nos gobierna y rige para la salud de nuestras almas; porque por el mismo Espíritu y Señor nuestro, que dió los diez mandamientos, es regida y gobernada nuestra santa madre Iglesia» [12]. Las Reglas que van a continuación, desde la catorce hasta la última, no son más que la aplicación práctica de esa norma, a manera de apéndice añadido tal vez posteriormente, sobre la prudencia y moderación con que se han de exponer a los fieles algunas doctrinas difíciles acerca de la predestinación, la fe, la gracia y el amor de Dios, de las que abusaban los heterodoxos y algunos predicadores de aquel tiempo, y sobre las que la Iglesia no se había pronunciado aún definitoriamente [13].

Según esto, *la norma general* y completa de San Ignacio, sobre «el sentido verdadero que en la Iglesia militante debemos tener», se puede reducir a la siguiente: «Depuesto todo juicio, debemos tener ánimo aparejado y pronto para obedecer en todo a la Iglesia, y debemos siempre tener, para en todo acertar, que lo blanco que yo veo, creer que es negro, si la Iglesia hierárquica así lo determina». Y el principio teológico que fundamenta y da valor trascendente a esta Norma general, es el que sigue: Mi adhesión a la Iglesia ha de ser

---

[11] Estas palabras ya no dejan duda de que con ellas San Ignacio se refiere a la misma obediencia de entendimiento. Véase la afirmación textualmente contraria de Erasmo, citada en la nota 8.

[12] Anotamos que las palabras «que nos gobierna y rige», al parecer equivalentes, se traducen en la primera versión latina, hecha tal vez por el mismo San Ignacio, y también en el texto del Padre Fabro, por estas otras: «qui nos docet et dirigit», en las que se expresa explícitamente el matiz intelectual o doctrinal, que sin duda se halla incluído en la mente de San Ignacio: MHSI.MIg.ExSp, p. 557, 622.

[13] La idea de que las cinco últimas Reglas son como un *apéndice* añadido posteriormente por San Ignacio en Italia, entre 1539 y 1541, la indica H. PINARD DE LA BOULLAYE, *Les étapes de rédaction des Exercices* (1945) p. 23-24. En confirmación de esa idea aduce bastantes comprobantes V. LARRAÑAGA, *La revisión total de los Ejercicios por San Ignacio:* ArchHistSI 25 (1956) 396-415; la tesis del Padre Larrañaga es que San Ignacio hizo la revisión del libro de Ejercicios, de 1538 a 1541, en Roma. La probable justificación histórica de que esas cinco últimas reglas fueron añadidas por San Ignacio en Italia hacia el 1538, la había expuesto ya P. TACCHI VENTURI, *Storia della Compagnia,* vol. 2, pte. 1 (1950) p. 140-155, refiriendo las imprudencias de la predicación sobre la gracia en Roma del agustino Mainardi en 1538.

plena, de voluntad y entendimiento, por ser «la vera Esposa de Cristo nuestro Señor, que es la nuestra santa Madre Iglesia hierárquica; creyendo que entre Cristo nuestro Señor, Esposo, y la Iglesia, su Esposa, es el mismo espíritu que nos gobierna y rige para la salud de nuestras almas; porque por el mismo Espíritu y Señor nuestro, que dió los diez mandamientos, es regida y gobernada nuestra santa Madre Iglesia».

La importancia de esa norma de San Ignacio, considerada en toda su amplitud, es enorme y evidente, pues se extiende a todo cuanto la Iglesia puede enseñar, establecer o prescribir, relativo a las doctrinas de la fe y la moral, a las prácticas de los sacramentos y la liturgia, a los preceptos disciplinares y canónicos; como corresponde a su triple potestad de enseñar, santificar y regir a los hombres, en orden a la salvación y perfección sobrenatural de sus almas [14]. Esa norma es, por consiguiente, de actualidad y aplicación a todo tiempo, a todo lugar y a todo individuo, pues mediante ella se puede muy bien contrastar y orientar el verdadero espíritu de fiel y perfecto católico y de genuino y amante hijo de la verdadera Iglesia. Esto supuesto, no pretendemos ahondar ahora en la norma en cuanto tal, sino más bien estudiar el fundamento teológico en que el mismo San Ignacio la apoya. Así comprenderemos también la razón profunda por la que San Ignacio, en el primer punto de sus métodos de elección, dice ser «necesario, que todas cosas, de las cuales queremos hacer elección, ...militen dentro de la santa Madre Iglesia hierárquica, y no sean malas ni repugnantes a ella» (MHSI.MIg.ExSp, pp. 374-376).

El fundamento teológico de las Reglas de San Ignacio, a que venimos refiriéndonos, no es más que el Misterio divino-humano de la Iglesia de Cristo [15]. Este Misterio puede decirse que ha sido la piedra de escándalo en la que han tropezado todas las rebeldías contra la verdadera Iglesia, de que nos habla la Historia; y de ahí se puede deducir la profundidad del pensamiento de San Ignacio, al establecer esa verdad como base teológica de sus Reglas «para el sentido verdadero que en la Iglesia militante debemos tener».

En la personalidad polifacética del Fundador de la Compañía de Jesús los críticos, historiadores y psicólogos son unánimes en reconocer la profundidad de su pensamiento y la visión certera de la realidad. Ambas características aparecen con evidencia en el caso que nos

---

[14] Cf. J. SALAVERRI, *Sacrae Theologiae Summa*, I, tr. 3 *De Ecclesia Christi:* B A C 61 (1955) n. 1284-1344.

[15] Véanse nuestros trabajos: *Lo divino y lo humano en la Iglesia:* EstEcl 27 (1953) 167-201; *El Derecho en el Misterio de la Iglesia:* Congreso de ciencias eclesiásticas de la Universidad de Salamanca, Sec. III (1956) p. 1-54. H. RAHNER, *Saint Ignace de Loyola et la genèse des Exercices* (1948), en el c. 3, p. 63-136, ya nos hizo ver, cómo el Misterio de la Iglesia es el núcleo esencial de la Espiritualidad ignaciana.

ocupa. La realidad religiosa más inquietante en tiempo de San Ignacio era la rebelión abierta del Protestantismo contra la autoridad de la Iglesia, y la crítica solapada y demoledora del humanismo paganizante. Con su visión certera de esta realidad, San Ignacio inculcó, como nota característica del fiel cristiano, la incondicional sumisión en todo a la autoridad de la verdadera Iglesia, y como pensador profundo, vió y expresó de manera inequívoca, que la causa más honda que reclama esa sumisión es el mismo Misterio de lo divino y lo humano unidos y actuando vitalmente en la Iglesia, ya que en realidad la negación o el desconocimiento de ese Misterio ha conducido siempre a la rebeldía contra la autoridad eclesiástica.

El mismo Salvador atribuyó a su Iglesia la noción de misterio, cuando al exponer la parábola del sembador, dijo a sus discípulos: «A vosotros se os ha dado conocer el misterio del Reino de Dios», que es la Iglesia [16]. Este misterio en su aspecto más profundo nos lo reveló el mismo Señor, cuando en su sermón de la última Cena decía a los Apóstoles: «Yo estoy en mi Padre, y vosotros en mí y yo en vosotros»; y hablando con su eterno Padre añadía: «Yo en ellos y tú, Padre, en mí, para que sean consumados en la unión» [17]. San Pablo enseñaba el mismo misterio a sus fieles diciéndoles: «Todos sois hijos de Dios por la fe en Cristo Jesús; porque todos los que habéis sido bautizados en Cristo, entrasteis en él y sois todos uno en Cristo Jesús» [18].

Enseñando esta doctrina revelada San Agustín no dudaba en afirmar: «que en los miembros de Cristo está el mismo Cristo... y de ambos elementos de la Cabeza y el cuerpo, del Esposo y la Esposa, resulta una a manera de persona» [19]; idea que repite San Gregorio, cuando enseña que «nuestro Redentor manifestó ser una persona con su Iglesia» [20], y San Cirilo la expresa diciendo que la Iglesia es «symmorfos Xristoi kai tes zeias autou fyseos koinonós» [21]. Santo Tomás y San Roberto Belarmino recogen esta misma doctrina [22], y los Sumos Pontífices León XIII y Pío XII la incluyen en sus Encíclicas

---

[16] Un pasaje paralelo de los tres sinópticos es el único de los Evangelios en que aparece la palabra «Mysterio», y se aplica al Reino de Dios que vino a predicarnos Jesucristo: Mt 13, 11; Mc 4, 11; Lc 8, 10.

[17] Io 14, 20; 17, 23. M. MEINERTZ, *Theologie des Neuen Testamentes* (1950) v. 2, p. 274, 280, 310.

[18] Gal 3, 26-28; cf. J. SALAVERRI, *La Eucaristía, Sacramento de Unión:* EstEcl 26 (1952) 453-465.

[19] S. AUGUSTINUS, *Enarrat.* in Ps 30, ser. 1, n. 4; in Ps 65, n. 1; in Ps 127, n. 3: ML 36, 232, 662; 37, 1679.

[20] S. GREGOR., *Moralium,* Praef. c. 6 n. 14; l. 19 c. 14 n. 2; l. 23 c. 1 n. 2; l. 35 c. 14 n. 24: ML 75, 525; 76, 110, 251, 762.

[21] S. CYRILL. ALEXAND., *In Isaiam* 52, 1: MG 70, 1144.

[22] S. TH. 3 q. 49 a. 1; S. ROB. BELLARM., *De Rom. Pontif.* l. 1, c. 9 3.ª obi.; *De Concil.* l. 2 c. 19.

cuando escriben: «el divino Redentor con el cuerpo social de la Iglesia constituye tan sólo una persona mística... no sólo por ser Cabeza de su Cuerpo místico, sino además porque de tal manera sostiene a la Iglesia y vive en ella, que viene a ser como otra persona de Cristo» [23]. Es manifiesta la consonancia de esta doctrina de la Escritura, de la Tradición y del Magisterio eclesiástico con la que expresa San Ignacio en aquellas palabras: «Entre Cristo nuestro Señor, Esposo, y la Iglesia, su Esposa, es el mismo espíritu que nos gobierna y rige para la salud de nuestras almas» [24].

Primera parte

Motivación y origen histórico de las «Reglas para sentir con la Iglesia»

El Misterio de la Iglesia se puede decir con el teólogo Schmaus que es «el mismo Cristo viviendo y palpitando perennemente en el cuerpo jerárquico de los fieles hasta el fin de los siglos» [25]. La unión íntima de la estructura social y jurídica con la vida espiritual y divina de la Iglesia, esa continuación operante y mística de Cristo en la humanidad creyente a través de la historia, esa vinculación misteriosa de lo invisible a lo visible, de lo carismático a lo jurídico, de lo trascendente a lo tangible, de lo divino a lo humano, en que al fin consiste todo el misterio de la Iglesia, encierra los gérmenes de una tensión y antagonismo, al parecer irreconciliables, que había de ofuscar las inteligencias y dar ocasión a múltiples desviaciones doctrinales a través de la historia [26].

a) *Desde los primeros siglos* de la era cristiana, los Gnósticos primero y después los Montanistas apelaron a un iluminismo individual, derivado de las fuerzas ocultas de la razón o de la acción directa del Espíritu Santo, que excluía la autoridad y estructura jerárquica de la Iglesia [27]. El talento jurídico de Tertuliano, ya montanista, dió a esas teorías la formulación que podemos llamar clásica. Afirmó la oposición irreductible entre «la Iglesia del Espíritu» y «la Iglesia de los Obispos», concluyendo que sola la del Espíritu divino es la verda-

---

[23] León XIII, *Encícl.* «*Satis cognitum*»: ASS 28 (1896) 710; Pío XII, *Encicl.* «*Mystici Corporis*»: AAS 35 (1943) 217-218. Véase nuestro tratado *De Ecclesia Christi* (1955) n. 990. Cf. Ch. Journet, *L'Eglise du Verbe Incarné* 2 (1951) 118-135.

[24] San Ignacio, *Regla 13:* MHSI.MIg.ExSp, p. 556.

[25] M. Schmaus, *Sobre la esencia del Cristianismo* (1952) p. 28.

[26] J. M. Alonso, *Juridismo y Caridad,* publicado en *XII Semana Española de Teología* (1953) p. 450-541.

[27] S. Ireneo, *Adversus haereses* 4, 33, 8: «Gnosis vera Apostolorum doctrina»; cf. Id. 3, 3, 1-3; F. Sagnard, *La gnose valentinienne* (1947).

dera Iglesia de Jesucristo [28]. Este sistema rígido de oposición irreconciliable entre el Espíritu y la Jerarquía, que adoptaron después los Donatistas y que hicieron suyo los Protestantes hasta nuestros días, no es un invento de la Reforma luterana, sino que ha sido concebido y formulado ya en el siglo III por Tertuliano montanista. Por eso Heiler, Jefe actual de la alta Iglesia protestante alemana, le ha llamado con razón «el padre del espiritualismo de la Reforma en Occidente» [29].

En la edad media, tal vez no tanto por principio cuanto por reacción defensiva en contra de la autoridad eclesiástica que corregía sus excesos puritanistas, se atuvieron en la práctica a la misma doctrina, coloreada con variedad de matices, los Cátaros, Albigenses, Begardos, Fraticellos y otras sectas que pulularon en aquellos tiempos de intensa fermentación espiritualista, aunque hasta ahora no se haya establecido claramente su positiva dependencia de Tertuliano [30].

Sorprendentemente, ya a fines del siglo XII, floreció el Esperonismo, que por sus doctrinas y por el sistema a que logró reducirlas, se puede muy bien llamar legítimo continuador de Tertuliano y precursor destacado de Wicleff y de Lutero. Lo que tal vez más resalta en el Esperonismo es su aversión decidida a todos los poderes visibles, magisteriales, jurídicos o sacramentales de los Sacerdotes, y su concepción espiritualista, netamente antijerárquica, de la comunidad cristiana. El derecho divino de la estructura eclesial jerárquica lo excluye el sistema de Speroni [31].

Wicleff y Hus, recogiendo las ansias de reformismo y las corrientes espiritualistas de la edad media, llegaron a negar resueltamente el derecho divino de toda Jerarquía visible, y redujeron el Cristianismo a una comunidad de justos o predestinados, orientados directamente a su salvación por sola la virtud vivificante del divino Espíritu [32].

---

[28] TERTULIANO, *De virginibus velandis*, 1: «Iustitia... primo fuit in rudimentis... dehinc per Legem et Prophetas promovit in infantiam; dehinc per Evangelium efferbuit in iuventutem; nunc per Paracletum componitur in maturitatem. Hic erit solus a Christo Magister et dicendus et verendus»: ML 2, 890. ID., *De pudicitia*, 21: Vera Ecclesia est «Ecclesia Spiritus per spiritualem hominem, non Ecclesia numerus Episcoporum»: ML 2, 1024-1025.

[29] F. HEILER, *Altchristliche Autonomie und päpstlicher Zentralismus* (1941) p. 12; ID., *Urkirche und Ostkirche* (1937) p. 52-53.

[30] F. VERNET, *Cathares, Albigeois, Béghards-Béguines hétérodoxes, Fraticelles:* DTC 2, 1987-1999; 1, 677-689; 2, 528-535; 6, 770-784; E. BENZ, *Ecclesia spiritualis: Kirchenidee und Geschichtstheologie der franziskanische Reformation* (1934).

[31] ILARINO DA MILANO, *L'eresia di Ugo Speroni:* Studi e Testi, 115 (1945). El Esperonismo fué proscrito por Inocentio IV el 31 de octubre de 1243: BullRom 3, 503-507. Cf. R. G. VILLOSLADA, *Historia de la Iglesia*, 2, 800-802.

[32] J. WICLEFF, *Tractatus de Ecclesia* (1378); ID., *De potestate Papae*

b) *Lutero y Calvino* hallaron de esta suerte muy bien preparado el terreno para sus encendidas y aceradas predicaciones. El ambiente doctrinal y religioso de los siglos precedentes y el exagerado acento de lo humano, que aportaba el Humanismo renacentista, fueron los que dieron resonancia y garantizaron teóricamente la difusión del individualismo espiritualista de Calvino y Lutero. Los dos corifeos del Protestantismo naciente coinciden con Tertuliano montanista en hacer venir directamente de sólo Dios toda acción justificante, iluminante y rectora en la Iglesia; rechazan como Speroni y Wicleff, toda Jerarquía visible de derecho divino, toda sacramentalidad ex opere operato y todo Magisterio institucional auténtico [33]. Según ellos, en el Cuerpo Místico, que es la Iglesia, no se puede admitir más influjo orientador que el del mismo Cristo. Sólo él puede ser su Cabeza, porque sólo su poder soberano y el de su Santo Espíritu puede influir activamente en ella la verdad, la vida y el movimiento, que la caracterizan como organismo sobrenatural viviente [34]. De ahí que para Lutero y Calvino la estructura jerárquica de la Iglesia visible es algo accidental y arbitrariamente añadido por los hombres. Si Calvino la mantuvo en sus iglesias fué cediendo tan sólo a una necesidad humana, pero no por creerla indispensable o conforme con la voluntad fundacional de Cristo [35].

Ante esa total rebeldía y la negación tan radical del Misterio de la Iglesia, que constituyen la esencia misma del Protestantismo, aparece San Ignacio, con mentalidad semejante a la de su homónimo el Obispo de Antioquía, y con el instinto sobrenatural que le caracteriza, afirmó la sumisión incondicional a la *Iglesia jerárquica,* fundándola en el profundo reconocimiento de su ser misterioso, como «verdadera Esposa de Cristo nuestro Señor y santa Madre nuestra; creyendo que entre Cristo, Esposo y la Iglesia, su Esposa, es el mismo Espíritu que nos gobierna y rige para la salud de nuestras almas» [36].

(antes de 1384); J. Hus, *De Ecclesia* (1413). Los diez primeros capítulos del tratado de Hus están tomados casi íntegramente del *Tractatus de Ecclesia* de Wicleff, y los capítulos restantes, del *De potestate Papae* del mismo Wicleff, como lo ha comprobado L. Loserth, *Huss:* RealEncycProtTheolKirche, 8, 472-489. Erróneas doctrinas de Wicleff y Hus véanse en Denz, n. 581-656.

[33] E. Mersch, *La doctrine du Corps mystique chez Luther et chez Calvin: Le Corps mystique du Christ,* 2 (1933) p. 374-390; W. Wagner, *Die Kirche als Corpus Christi mysticum beim jungen Luther:* ZtschKatTheol 61 (1937) 29-98; Ch. Journet, *L'Eglise du Verbe Incarné,* 2 (1951) p. 12-21, 340-357; K. A. Meissinger, *Der katholische Luther* (1952) p. 79-82, 118-119, 200-206.

[34] M. Luther, *Sermo* diei 18 maii 1520, *Sermo Postridie Ascensionis* anni 1520: Editio Weimar, 9, p. 458.

[35] Cf. Ch. Journet, *L'Eglise du Verbe Incarné,* 2 (1951) p. 12-17.

[36] San Ignacio de Loyola, Reglas 1 y 13 para sentir con la Iglesia: MHSI.MIg.ExSp, p. 548-556. El paralelo ideológico de los dos Ignacios, grandes amantes de la Iglesia, el de Antioquía y el de Loyola, puede verse

La profundidad de este criterio ignaciano no sólo contradecía en su esencia al Protestantismo, sino que alcanzaba por igual a las raíces más profundas del Humanismo libertario, del que brotó con pujanza la rebeldía luterana. Observa Leturia que la preocupación de San Ignacio, al redactar las «Reglas para sentir con la Iglesia», no era tanto el craso y manifiesto error de los herejes, cuanto el solapado y sutil del Humanismo, al estilo del que se insinuaba con el misticismo iluminista de Lefèvre d'Etaples y con el semirracionalismo naturalista de Erasmo de Rotterdam [37]. Creo, sin embargo, más objetivo el juicio de los que con Polanco opinan ser no menos lo uno que lo otro el determinante que indujo al Santo a escribir sus Reglas [38].

Las aplicaciones prácticas, a que San Ignacio desciende en esas Reglas, parecen estar directamente inspiradas por las frases de crítica demoledora, tan características de la pluma de Erasmo. Ya en Barcelona conoció San Ignacio el *Enchiridion militis christiani* del humanista de Rotterdam, pues se lo recomendaron sus preceptores como lectura apropiada para aprender el latín. Posteriormente el Dr. Miona, confesor del Santo en Alcalá, se lo volvió a recomendar para lectura espiritual. Sabida es la aversión que desde el principio concibió Ignacio contra su autor, por la aridez de espíritu que le causaba la lectura de su libro [39]. El Padre Leturia anota diligentemente las múltiples coincidencias, aun literarias, que denotan el recuerdo ingrato de las máximas del Enchiridion en la mente del autor de las Reglas [40]. Otras muchas coincidencias se pudieran añadir, pues en el *Elogio de la locura* repetidas veces se encuentran sarcásticamente ridiculizadas por Erasmo las mismas cosas de la Iglesia que San Ignacio recomienda tan encarecidamente en sus Reglas.

Verdad es que Erasmo vivió y murió en el seno de la Iglesia Católica; pero la sátira elegante y mordaz, con que atacaba directamente las deficiencias de las personas, era verdaderamente demoledora del

---

en H. RAHNER, *Ignatius von Loyola und das geschichtliche Werden seiner Frömmigkeit* (1949) p. 63-68.

[37] P. DE LETURIA, *Sentido verdadero en la Iglesia militante:* Gregor 23 (1942) 138-140. Sobre las personalidades y escritos de Erasmo de Rotterdam y Lefèvre d'Etaples, véanse R. GARCÍA VILLOSLADA, *La Universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria* (1938) p. 220-229, 339-349; G. SCHURHAMMER, *Franz Xavier,* I (1955) p. 112-120.

[38] J. DE POLANCO, *Directorium:* MHSI.MIg.ExSp, p. 829. Las palabras de Polanco y de otros autores competentes pueden verse en la nota 6. Cf. J. DE GUIBERT, *La Espiritualidad de la Compañía de Jesús* (1955) p. 79; G. SCHURHAMMER, *Fraz Xavier* (1955) p. 231-232.

[39] P. DE RIBADENEIRA, *Vida de San Ignacio de Loyola,* l. 1 c. 13; P. DE LETURIA, L. c. en la nota 37, p. 148; R. GARCÍA VILLOSLADA, *San Ignacio de Loyola y Erasmo:* EstEcl 16 (1942) 237-241.

[40] P. DE LETURIA, L. c. en la nota anterior, p. 148-155. El Padre G. Villoslada destaca más bien las afinidades que él halla entre el Enchiridion y los escritos de San Ignacio: L. c. en la nota anterior, p. 241-251.

prestigio de la misma Iglesia. Ponía en ridículo las prácticas, tal vez abusivas, de la piedad de los fieles, se ensañaba describiendo con los más negros matices la vida e intenciones de los Religiosos, mostraba una aversión implacable a la Escolástica, fustigaba acerbamente a los eclesiásticos sin perdonar ni a las más elevadas jerarquías. Sobre todo su *Elogio de la locura* era lo que con razón dijo Menéndez Pelayo: «un *pamphlet* virulento que contenía en germen todo cuanto Lutero dijo contra la Iglesia Romana» [41]. Así no es de extrañar que el luterano Hutten y el mismo Lutero en 1519 le invitaran a colaborar con ellos [42]; mientras el Doctor complutense Diego López de Zúñiga combatía en 1520 la versión del Nuevo Testamento de Erasmo y en 1522 publicaba una serie de proposiciones censurables tomadas principalmente del *Elogio a la locura* y del *Enchiridion* [43].

Por su parte León X y Adriano VI le exortaban a salir en defensa de la Iglesia, a lo que, después de muchas vacilaciones, se decidió Erasmo, publicando en 1524 su libro *De libero arbitrio,* al que airado contestó Lutero con el suyo *De servo arbitrio,* replicándole Erasmo en 1526 con otro en que ponía más de relieve aún los errores luteranos [44]. Sin embargo, al mismo tiempo hacía Erasmo una nueva edición ligeramente retocada de su *Enchiridion,* mientras se difundían en lenguas vulgares sus obras en múltiples ediciones, que se leían con grande avidez.

En España Alonso Fernández de Madrid publicó en 1526, traducido al castellano, el *Enchiridion,* y una segunda edición en 1527. En los seis años siguientes se difundieron enormemente traducidas al castellano las principales obras de Erasmo, que eran buscadas con el mayor interés y leídas ávidamente, sobre todo los *Coloquios* y el *Elogio a la locura.* Todo ello provocó una reunión en Valladolid de teólogos de las Universidades de Salamanca, Valladolid y Alcalá, para examinar en 1527 las proposiciones denunciadas de los escritos de Erasmo. No se le condenó por el favor del Inquisidor General y del Arzobispo de Toledo [45].

No menos perniciosos debían de ser los efectos que causaban sus libros en París, pues la Sorbona hubo de intervenir condenando en

---

[41] M. MENÉNDEZ PELAYO, *Historia de los Heterodoxos Españoles,* 3 (1947) p. 50. Véanse los comprobantes históricos y documentados que Menéndez Pelayo aduce: L. c. p. 43-53.

[42] F. BOLGIANI, *Erasmo:* Enciclopedia Cattolica Vaticana, 5 (1950) 471-475.

[43] M. MENÉNDEZ PELAYO, *Historia de los Heterodoxos,* 3 (1947) p. 59-65.

[44] R. GARCÍA VILLOSLADA, *Erasmo y San Ignacio:* RazFe 121 (1940) 18-21. Sobre el éxito, difusión y múltiples ediciones de las obras de Erasmo, véase G. SCHURHAMMER, *Franz Xavier,* I (1955) p. 117, 123.

[45] M. MENÉNDEZ PELAYO, *Historia de los Heterodoxos,* 3 (1947) p. 80-103; M. BATAILLON, *Erasme et l'Espagne* (1937); R. GARCÍA VILLOSLADA, *San Ignacio de Loyola y Erasmo:* EstEcl 16 (1942) 252-257.

1526 la nueva edición ampliada de los *Coloquios* de Erasmo. El P. Villoslada destaca las muchas semejanzas de las Reglas de San Ignacio con las proposiciones condenadas [46]. Además el franciscano español Luis de Carvajal en 1528 dió a la luz en París contra Erasmo su *Apologia monasticæ religionis,* y en 1532 Ginés de Sepúlveda publicó a la vez en París y en Roma su *Antapologia,* refutación moderada, profunda y eficaz, que produjo honda impresión en el mismo Erasmo [47]. Al año siguiente publicó éste su libro *De sarcienda Ecclesiae concordia,* en el que pretendía hacer el oficio de mediador, contemporizando con el Luteranismo, sin haber llegado a comprender la trascendencia de la crisis que planteaba a la Iglesia la nueva herejía; pues en su libro, aunque lamentaba «las exageraciones» del radicalismo protestante, no dejaba de seguir fustigando lo que él creía *celo excesivo* de los teólogos católicos, que en todo veían herejías [48].

Todo esto lo conoció muy bien y debió impresionar vivamente a San Ignacio, que precisamente por ese tiempo, desde 1528 a 1535, hizo sus estudios y reunió sus primeros compañeros en el mismo París; donde además en 1528 se celebró el Concilio antiluterano de Sens; en 1533 el Rector predicó ante la Universidad en pleno un sermón filocalvinista, y en octubre de 1534 ocurrieron las pasquinadas de propaganda luterana, que pusieron en commoción a la Ciudad, a la Corte, al Parlamento y a la Universidad, «la más ecuménica de las Universidades Católicas» [49].

Entonces, según Leturia, fué cuando concibió Ignacio la idea de escribir sus «Reglas de la Ortodoxia» [50]. El ambiente que vivió en sus años de París y en el mismo Colegio de Santa Bárbara en que se hospedaba, le indujeron sin duda a ello. Pudo muy bien redactarlas durante su breve estancia en España, desde abril de 1535, donde se enteró de la muerte, ocurrida el año anterior, de don Alfonso de Fonseca, Arzobispo de Toledo, conocido personalmente de San Ignacio

---

[46] R. García Villoslada, *San Ignacio de Loyola y Erasmo:* EstEcl 17 (1943) 75-82; G. Schurhammer, *Franz Xavier,* I (1955) p. 121-123. Sobre la actividad epistolar desarrollada por Erasmo en su propia defensa véanse R. García Villoslada, *La Universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria* (1938) p. 346-349; H. M. Allen, *Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami,* tt. VI y VII, 1525-1528 (1926 y 1928).

[47] M. Menéndez Pelayo, *Historia de los Heterodoxos,* 3 (1947) p. 107-115.

[48] F. Bolgiani, *Erasmo:* Enciclopedia Cattolica Vaticana, 5 (1950) 471-475.

[49] Imbart de la Tour, *Les origines de la Réforme,* 3 (1914) p. 413-568; P. Dudon, *Saint Ignace de Loyola* (1943) p. 174-177. Anota el Padre Watrigant que en 1533 el Rector Nicolás Kopp, ante toda la Universidad reunida el día de todos los Santos, predicó un sermón que le había compuesto Calvino. H. Watrigant, *La genèse des Exercices* (1897) p. 71. Cf. G. Schurhammer, *Franz Xavier,* I (1955) p. 183-188, 213-222.

[50] Véase lo que hemos dicho en la nota 8 y en la nota 13.

y gran protector de Erasmo [51]. El Padre Dudon, al que siguen los Padres Pinard de la Boullaye, de Guibert, Schurhammer y otros, creen que las redactó en París, después de publicadas en 1529 las actas del Concilio de Sens con la síntesis doctrinal antiluterana de Clichtove, tomándolas en parte de ella. El Padre Watrigant, seguido de Fouqueray, opina que las redactó en Italia, después de enterarse del Memorial que la Soborna dirigió al Rey, en octubre de 1535, sobre las condiciones que se habían de exigir para aceptar el diálogo solicitado por los Protestantes. Las relaciones directas de las Reglas de San Ignacio con las actas condenatorias del Concilio y con el Memorial de la Sorbona parecen poco probables a los Padres Codina y Sierp [52].

Dadas las circunstancias en que se escribieron, es natural que en sus aplicaciones prácticas esas Reglas atiendan sobre todo a las exigencias concretas de aquellos tiempos «tan calamitosos». Pero el criterio fundamental que San Ignacio formula en ellas y el principio teológico en que las funda son de aplicación inmediata y vital a las necesidades de las épocas subsiguientes hasta nuestros mismos días.

El Luteranismo y Calvinismo creyentes se consolidaron, por desgracia y arraigaron en Europa, y hasta en nuestros días dan pruebas de renovada vitalidad [53]. Contra ellos es necesario seguir inculcando los mismos principios, que tan certeramente formuló San Ignacio. Los Protestantes liberales, que a partir del siglo XVIII, inspirados por las filosofías de Kant y Hegel, han pretendido reducir el Cristianismo a un puro engendro de la mente o del sentimiento humano, continúan en nuestros días fieles a las directrices fundamentales de sus Maestros

---

[51] A. ASTRÁIN, *Historia de la Compañía de Jesús*, I (1902) p. 60-61; M. MENÉNDEZ PELAYO, *Historia de los Heterodoxos*, III, p. 116.

[52] P. DUDON, *Saint Ignace de Loyola* (1934) c. 23, p. 535-537, y nota 12. p. 627-633; H. PINARD DE LA BOULLAYE, *Les étapes de rédaction des Exercices de Saint Ignace* (1945) p. 22-24; J. DE GUIBERT, *La Espiritualidad de la Compañía de Jesús* (1955) p. 79; G. SCHURHAMMER, *Franz Xavier*, I (1955) p. 232. La síntesis de la ortodoxia en contra del Luteranismo, publicada con las Actas del Concilio de Sens en 1529, y de la que estos autores creen que San Ignacio tomó al menos las trece primeras Reglas para sentir con la Iglesia, es la de J. VAN CLICHTOVE, *Compendium veritatum ad fidem pertinentium contra erroneas lutheranorum assertiones ex dictis et actis in Senonensi Concilio, quod Parisiis celebratum est* (1529). H. WATRIGANT, *La genèse des Exercices de Saint Ignace de Loyola* (1897) p. 71-74; H. FOUQUERAY, *Histoire de la Compagnie de Jésus* (1910) p. 95-97. Impugnan a los anteriores, A. CODINA, *Los orígenes de los Ejercicios Espirituales* (1926) p. 204-209, y W. SIERP, *Zu den «Regeln über die kirchliche Gesinnung»*: ZtschAszMyst 14 (1939) 207. Sobre la persona y significación antiluterana de VAN CLICHTOVE (Clichtovaeus) puede verse G. SCHURHAMMER, L. c. p. 115-116. Véase lo dicho en las notas 8 y 13.

[53] Se manifiesta sobre todo en sus actividades misioneras y dentro del movimiento llamado *Ecumenismo:* Cf. R. ROUSE-ST. CH. NEIL, *A History of the Ecumenical movement* 1517-1948 (1954); G. THILS, *Histoire doctrinale du Mouvement Oecumenique* (1955); K. S. LATOURETTE-R. M. HONIG, *Geschichte der Ausbreitung des Christentums* (1956).

Lessing, Schleiermacher, Ritschl, Harnack y Sabatier [54], lograron infiltrar sus ideas entre los católicos con el Modernismo y no cesan en su labor publicitaria, de la que no leves salpicaduras han alcanzado a la «Nueva Teología» católica [55].

Pasando a los corifeos más destacados del Protestantismo actual, conocido es el atractivo que tiene para el mundo cristiano de nuestros días la teoría carismática de Sohm y Brunner, que, fieles a Lutero, proclaman la más absoluta incompatibilidad de toda institución jurídica con la Iglesia del Espíritu y de la caridad, que según ellos es la única que quiso y estableció Jesucristo [56]. Por su parte, la Teología dialéctica de Barth y Bultmann, que tanto preocupa y de la que tanto escriben hoy protestantes y católicos, partiendo de la Filosofía existencialista de Heidegger y Jaspers, y afirmando el trascendentalismo calvinista en su más exclusiva rigidez metafísica, no admite como divino en la Iglesia más que el puro evento de la actuación personal de Dios por su palabra en la fe actual del creyente, y rechazan de plano, como deformaciones humanas o como simples mitos, todas las instituciones o formas permanentes y visibles que constituyen su estructura jerárquica [57].

Ante estas doctrinas, diametralmente opuestas a la esencia misma del Catolicismo, nunca fué más necesario y urgente que ahora proclamar y seguir las normas y principios genuinamente católicos de San Ignacio. Y esto no sólo en vista de los errores de los Protestantes, sino también para prevenir y orientar a los mismos católicos, a los que, por su gran difusión, se les ofrecen esas ideas como un peligro alucinador. Cierta especie de Erasmismo, en diversos grados y con variedad de matices, lo ha habido siempre en la Iglesia. A él se puede

---

[54] J. DEDIEU, *Le Catholicisme en face du Protestantisme:* BRILLANT, *Apologetique* (1945) p. 722-737: Cf. H. DIECKMANN, *De Ecclesia,* I, n. 562-571.

[55] Cf. J. SALAVERRI, *El problema de la «Nueva Teología»*: SalTer 38 (1950) 143-151; J. SAGÜÉS, *La Encíclica «Humani generis», avances teológicos:* EstEcl 25 (1951) 147-180; *XI Semana Española de Teología sobre la Encíclica «Humani generis»* (1952) 622 pp.

[56] R. SOHM, *Kirchenrecht,* I (1923) 700 pp. E. BRUNNER, *Das Missverständnis der Kirche* (1951) 136 pp.; C. SCHNEIDER, *Geistesgeschichte des antiken Christentums* (1954), v. 2, p. 236.

[57] K. BARTH, *Die kirchliche Dogmatik,* 10 v. (1947-1955); R. BULTMANN, *Neues Testament und Mythologie,* publicado en 1941 y reproducido en *Kerygma und Mythos* 1 (1951) 10-48; ID., *Theologie des Neuen Testaments* (1953), ed. 3.ª (1955). Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Karl Barth, Darstellung und Deutung seiner Theologie* (1951) 420 pp.; CH. JOURNET, *L'Ecclésiologie de K. Barth: L'Eglise du Verbe Incarné,* II (1951) p. 1129-1171: L. MALEVEZ, *Le Message chrétien et le Mythe. La Théologie de Rudolf Bultmann* (1954) 170 pp.; R. MARLÉ, *Bultmann et l'interprétation du Nouveau Testament:* Theologie 33 (1955) 208 pp.; H. FRIES, *Bultmann-Barth und die katholische Theologie* (1955) 174 pp.; M. CORVEZ, *Chronique bultmannienne:* RevThom 56 (1956) 322-352.

decir que pertenecen esas generaciones de católicos doctrinarios, débiles y acomodaticios, propensos a las concesiones y amigos de medias tintas, que desde el siglo XVI acá vienen dando un poco de razón a todas las sectas cristianas [58]. Entre ellos se pueden contar los que en la Encíclica «*Humani generis*» calificó Pío XII de «imprudentes irenistas y amadores exagerados de novedades», que regatean al Magisterio de la Iglesia el acatamiento y sumisión que le son debidos, muestran desestima a la Escolástica, pretenden depurar el dogma de lo que ellos creen adherencias extrañas para formularlo según las categorías de la moderna filosofía [59]. Afines a ellos se puede decir que son también los que, fijándose en las deficiencias humanas de orden principalmente jerárquico, histórico y social, las presentan como incomprensión, estrechez y decrepitud de las mismas instituciones eclesiásticas, en pugna con el progreso legítimo de la humanidad, y que es necesario modernizar, adaptándolas a la mentalidad y exigencias de nuestros tiempos e imprimiéndolas un ritmo de avance proporcionado a la vitalidad arrolladora de la cultura de nuestros días [60].

Los que viven en ese peligroso clima de menor aprecio a la Iglesia jerárquica, y de tibieza en la obediencia y adhesión que le son debidas, no advierten que la causa más honda de su estado es su falta de conocimiento y estima del Misterio de la Iglesia, porque en su concepción y afecto separan demasiado la Iglesia en cuanto sociedad humana, organización visible y estructura jerárquica, de la Iglesia en cuanto familia de Dios, Cuerpo Místico de Cristo y comunión de los Santos. Para los tales, uno de los remedios más eficaces será comprender perfectamente y abrazar en toda su amplitud lo que del fiel cristiano exige la unión misteriosa de lo divino y lo humano en la misma Iglesia jerárquica y visible.

Segunda parte

Exposición del principio teológico que fundamenta las «Reglas para sentir con la Iglesia»

El Misterio de la Iglesia, según la doctrina católica, consiste en la unión perfecta de lo divino y lo humano en ella [61]. El que sin pre-

---

[58] M. Menéndez Pelayo, *Historia de los Heterodoxos*, III (1947) p. 51; Cf. J. M. Granero, *Sentir con la Iglesia y problemas modernos* (1956) p. 36-55.

[59] Pío XII, *Encíclica «Humani generis»*: AAS 42 (1950) 561-578; *Pastoral colectiva de los Metropolitanos Españoles:* Ecclesia 15 (1955) 341-343.

[60] Y. M.-J. Congar, *Vraie et fausse Réforme dans l'Eglise* (1950) 648 pp. Cf. J. Salaverri, *Lo divino y lo humano en la Iglesia: XII Semana Española de Teología, el Movimiento Ecumenista* (1953) 327-362.

[61] Cf. I. B. Franzelin, *Theses de Ecclesia* (1887) Thesis 19, p. 320-

juicios lee los libros del Nuevo Testamento y los escritos más antiguos de los autores cristianos, advierte con la más agradable sorpresa, la espontánea simplicidad con que el Cuerpo Místico de Cristo y el cuerpo social de la Iglesia se presentan en ellos como una realidad única. Y aunque en el correr de los tiempos las estructuras externas se han ido adaptando en lo posible a las nuevas necesidades; sin embargo, la vida misma de unión con Dios en el Cuerpo Místico se desarrolló siempre bajo formas sociales y en perfecta subordinación a las potestades jerárquicas de Magisterio, Sacerdocio y Régimen establecidas por el divino Salvador [62].

En las fuentes de la revelación se nos propone el Misterio de la Iglesia bajo tres aspectos principales: En los Evangelios sinópticos se nos revela sobre todo bajo la idea de Reino, en el que se perpetúan los poderes mesiánicos propios y característicos de Cristo, el enviado del Padre [63]. En las cartas de San Pablo se nos describe más bien como organismo viviente o Cuerpo Místico, en el que la dignidad de Cabeza con sus funciones de dirección principal y mediación redentora pertenecen tan sólo al Dios hecho hombre [64]. Finalmente San Juan nos revela el mismo misterio preferentemente según las categorías de la vida, cuyo vivificador principal y propio es el mismo Espíritu de Dios, al que nuestra fe proclama «Dominum et vivificantem» [65].

A esto se pueden reducir, como veremos, los tres aspectos que

---

339; H. CLÉRISSAC, *Le mystère de l'Eglise* (1921) 370 pp.; C. FECKES, *Das Mysterium der heiligen Kirche* (1935) 284 pp.; K. ADAM, *Le Mystère de l'Eglise: L'Eglise est une* (1939) p. 33-52; Y. M.-J. CONGAR, *Esquisses du Mystère de l'Eglise* (1953) 182 pp.; R. HASSEVELDT, *Le Mystère de l'Eglise* (1953) 350 pp.; MONS. GUERRY, *Dans le Christ total, Elévations sur le Mystère de l'Eglise* (1953) 444 pp.; J. SALAVERRI, *El Derecho en el Misterio de la Iglesia:* Congreso de Ciencias eclesiásticas de la Universidad de Salamanca, Sec. III (1956) p. 1-54.

[62] J. SALAVERRI, *De Ecclesia Christi,* l. 1, De Ecclesiae constitutione sociali (1955) n. 35-249, p. 511-582.

[63] H. DIECKMANN, *De Ecclesia,* I, Tractatus I, *De Regno Dei* (1925) p. 14-186.

[64] F. PRAT (versión de S. ABASCAL), *La Teología de San Pablo,* I (1947) p. 335-344; W. KOESTER, *Die Idee der Kirche beim Apostel Paulus* (1928) 74 pp.; A. WIKENHAUSER, *Die Kirche als der mystische Leib Christi nach dem Apostel Paulus* (1940); L. CERFAUX, *La Théologie de l'Eglise suivant Saint Paul* (1948); J. M. BOVER, *Teología de San Pablo* (1946); W. GOOSSENS, *L'Eglise Corps du Christ d'après Saint Paul* (1949); E. SAURAS, *El Cuerpo Místico de Cristo* (1952) p. 62-134; T. SOIRON, *Die Kirche als der Leib Christi nach der Lehre des hl. Paulus* (1951) 240 pp.

[65] Sabido es lo frecuentemente que emplea San Juan la imagen y la idea de la vida. Cf. J. B. FREY, *Le concept de «vie» dans l'Evangile de Saint Jean:* Biblica 1 (1920) 37-58, 211-239; F. MUSSNER, *Die Anschauung vom «Leben» im vierten Evangelium* (1952); *Conc. Constantinopl. I:* DENZ, n. 86.

también destaca San Ignacio en el Misterio de la Iglesia jerárquica. El primero, por ser, como él dice, «nuestra santa Madre Iglesia hierárquica»; el segundo, por ser, como él se complace en llamarla, «la verdadera Esposa de Cristo nuestro Señor», y el tercero, porque en ella el mismo Espíritu Santo es «el que nos gobierna y rige para la salud de nuestras almas». Estos son los tres aspectos del misterio, expresados con los matices que más nos pueden mover a la obediencia y adhesión perfectas y generosas que la Iglesia jerárquica nos merece. Porque ¿qué hijo bien nacido no se confía gozoso a los brazos de su madre?; ¿qué cristiano fiel no se esmerará en complacer solícito a la Esposa de Cristo?, ¿y qué hijo amante de Dios no ansía ser guiado plenamente por el Espíritu de Dios? [66].

I. *El Misterio de la Iglesia como Reino mesiánico y santa Madre nuestra.*

El Concilio Vaticano nos describe a la Iglesia en cuanto continuadora de la obra del Redentor, engendrando sin interrupción a la Iglesia en cuanto congregación de los fieles cristianos. Desde el punto de vista de la causa eficiente la Iglesia es la que hace a sus miembros, y desde el punto de vista de la causa material la misma Iglesia está constituída por sus miembros. La Iglesia en el aspecto activo de engendradora de sus hijos es la que llamamos continuadora de la obra del Redentor y verdadera Madre nuestra, y así es anterior, al menos con prioridad de naturaleza, a la misma Iglesia como congregación de los fieles cristianos. Esta sublime virtud maternal la obtiene la Iglesia con los poderes mesiánicos, como nos lo da a entender el Vaticano cuando dice que «para perpetuar la obra de la Redención Jesucristo instituyó la Iglesia, congregando a los Apóstoles y confiándoles sus poderes mesiánicos, a fin de que ellos reuniesen a todos los creyentes y los mantuviesen unidos entre sí con los vínculos de una misma fe y caridad. Y para que sin cesar esto mismo se siguiese haciendo hasta la consumación de los siglos, confió a sus Apóstoles la plenitud de sus poderes, que habían de trasmitir íntegros y sin interrupción hasta el fin del mundo» [67].

León XIII, explicando más de propósito la misma doctrina, se

---

[66] M. MESCHLER, *Le Regole del Cattolicismo schieto:* CivCat (1906, 2) 385-397, 545-559; E. PRZYWARA, *Deus semper maior, Theologie der Exerzitien,* v. 3 (1940) 337-360. Bibliographia de Ecclesia ut Matre: J. SALAVERRI, *De Ecclesia* (1955) n. 928.

[67] *Concilio Vaticano, Constitutio I de Ecclesia:* DENZINGER, n. 1821. Santo Tomás nos dice que «La Iglesia ha sido instituída o fundada por la fe y por los Sacramentos de la fe»: S. TH. 3 q. 64 a. 2 ad 3; 4 d. 17 q. 3 a. 1 sol. 5.

pregunta: «¿Cuál fué el primario y primordial intento de Cristo al fundar su Iglesia?» Y responde: «Lo que pretendió, lo que quiso Cristo de la Iglesia por El fundada y al fundarla, fué esto, trasmitirle, para que continuara ejerciéndolos, el mismo oficio y el mismo mandato que El había recibido del Padre. Esto es lo que determinadamente había propuesto hacer y esto fué lo que realmente hizo. En efecto, dirigiéndose al Padre en la última Cena, dijo: Como tú me enviaste al mundo, lo mismo yo los envío a ellos al mundo (Io 17, 18). Y por eso, antes de su Ascensión a los cielos —continúa León XIII—, envió sus Apóstoles a predicar y difundir su doctrina con las mismas potestades con las que El había sido enviado del Padre (Mt 28, 18ss). Y así los Apóstoles son Legados de Cristo, no menos que El era el Legado del Padre: «Como me envió a mí el Padre, así yo os envío a vosotros» (Io 20, 21). No se podía expresar más claramente la verdad de que las potestades mesiánicas de Cristo se perpetúan en los Apóstoles y sus sucesores hasta la consumación de los siglos [68].

Pío XII vuelve a recalcar las mismas enseñanzas, afirmando taxativamente «que la triple potestad de enseñar, de regir y de conducir a la santidad... ha sido establecida por el divino Redentor como la ley primaria (o fundamental) de toda la Iglesia». De esta suerte —añade—, «por mandato del mismo Salvador, se perpetúan en la Iglesia los mismos poderes de Cristo Doctor, Sacerdote y Rey», de tal manera «que el mismo Cristo es el que vive en su Iglesia y el que por ella enseña, gobierna y santifica a los hombres». De donde concluye el mismo Pontífice, que en el ejercicio de sus tres poderes la Iglesia «resplandece sin mancha alguna, como Madre piadosa, en los Sacramentos, por los que engendra y alimenta a sus hijos; en la fe que en todo tiempo les conserva y enseña incontaminada; en las leyes santísimas y en los consejos evangélicos, con que los amonesta y gobierna; en los demás dones celestiales y carismas, mediante los cuales, con su inexhausta fecundidad, da a luz esas legiones de mártires, de vírgenes y de confesores; sin descuidar por eso a los miembros que enfermos o heridos languidecen, por los que ora todos los días y a los que sin demora ofrece sus cuidados con amor a la vez fuerte y materno» [69].

Y profundizando aún más en el misterio de la verdadera maternidad espiritual de la Iglesia, lo explica Pío XII recurriendo al concepto de instrumentalidad, que Santo Tomás desarrolló tan maravillosamente con relación a la eficacia santificadora de los Sacramentos de la Iglesia [70]. «El Hijo del Eterno Padre —dice el Pontífice—, en la

---

[68] León XIII, *Encyclica «Satis cognitum»*: ASS 28 (1896) 712, 717, 736.

[69] Pío XII, *Encyclica «Mystici Corporis»*: AAS 35 (1943) 200, 209, 225, 238.

[70] S. Th. 3 q. 64 a. 3, a. 4, a. 5; 3 q. 7 a. 7, a. 9; q. 8 a. 6; q. 12 a. 3; 4 CG 74.

hora de su preciosa muerte en la Cruz, quiso enriquecer a la Iglesia con los más abundantes dones del Paráclito, a fin de que en la distribución de los divinos frutos de la Redención fuese vigoroso e indefectible instrumento del Verbo hecho carne»; de manera que «para perpetuar la obra por El comenzada se valiese de la Iglesia, de un modo casi igual a como quiso valerse de la humana naturaleza, a que se unió para redimir a los hombres con sus dolores y tormentos» [71]. En estas palabras tenemos explicada la verdadera razón de causalidad que ejerce la Iglesia en la obra de nuestra santificación. En esto consiste su función verdaderamente maternal y el fecundísimo vigor de Madre que el Hijo de Dios le comunicó para regenerar a los hombres o engendrarlos en Cristo, para alimentar y fortalecer continuamente su fe y vida sobrenatural, y para realizar en ellos la imagen perfecta del modelo de todos los predestinados. Este es el consolador aspecto del Misterio de la Iglesia, que nos propone San Ignacio, como Reino del «Rey eternal» en el que «el Sumo y verdadero Capitán es Cristo nuestro Señor», y cuando nos recuerda que es además «nuestra santa Madre Iglesia hierárquica». Esta es finalmente una de las poderosísimas razones teológicas que nos da el mismo San Ignacio para movernos a obedecerla y seguirla plena y perfectamente, no eligiendo de las cosas, en sí buenas o indiferentes, sino aquellas «que militen dentro de la santa Madre Iglesia hierárquica» (MHSI.MIg.ExSp, p. 374).

II. *El Misterio de la Iglesia como Cuerpo Místico y Esposa de Cristo.*

El título incluye dos imágenes distintas con las que se nos ha revelado el Misterio de la Iglesia. Son las de Esposa y Cuerpo que hallamos expuestas principalmente en los escritos de San Pablo. San Ignacio, en las Reglas de que tratamos, sólo menciona la imagen de Esposa, pero por otros escritos suyos sabemos que le era también familiar la imagen de Cuerpo. En su preciosa carta al Emperador de Etiopía, sobre el Primado Romano y la unidad de la Iglesia, junta el Santo ambas imágenes cuando escribe: «La Iglesia Católica no es sino una en todo el mundo... Como Cristo su Esposo es uno, así la Iglesia su Esposa no es más que una... y fuera de ella no hay bien ninguno; porque quien no estuviere unido con el Cuerpo de ella no recibirá de Cristo nuestro Señor, que es su Cabeza, el influjo de la gracia que vivifique su alma y la disponga para la bienaventuranza. Y es beneficio singular ser unidos al Cuerpo Místico de la Iglesia

---

[71] Pío XII, *Encyclica «Mystici Corporis»*: AAS 35 (1943) 199, 207.

Católica, vivificado y regido por el Espíritu Santo, que la enseña toda verdad» [72]. Para San Ignacio el paso de la imagen de Esposa a la de Cuerpo Místico es obvio, y una imagen viene como a redondear y completar la otra, como lo hace también San Pablo.

San Pablo es el autor inspirado por Dios que ha dado a las dos imágenes el más amplio fundamento revelado. Escribiendo a los fieles de Efeso vemos que entrelaza y funde de propósito una imagen con la otra, cuando dice: «El varón es Cabeza de la mujer como Cristo es Cabeza de la Iglesia: El es el salvador de su Cuerpo. Como la Iglesia es sumisa a Cristo, así también lo han de ser las Esposas a sus maridos en todo. Varones, amad a vuestras esposas como Cristo amó a su Iglesia... Los varones deben amar a sus esposas como a sus propios cuerpos. El que ama a su esposa se ama a sí mismo, porque nadie jamás ha odiado su propia carne, sino que al contrario la nutre, la rodea de cuidados, como el mismo Cristo lo hace con su Iglesia, porque somos miembros de su Cuerpo» (Eph 5, 23-29). El paso de una imagen a la otra es natural y espontáneo, como aparece en el Apóstol; sin embargo, cada una tiene su matiz de significación propio, que aunque en el fondo expresan la misma cosa, se complementan muy bien para revelarnos mejor el profundo Misterio de la Iglesia.

En ambas imágenes se nos revelan dos ideas centrales: la de la unión íntima e indisoluble que existe entre Cristo, Esposo, y la Iglesia, su Esposa, y la de Cristo, Cabeza, que la sustenta, vigoriza y gobierna.

A) *En la imagen de Esposa,* que tantas veces hallamos en la Escritura y en San Agustín [73], la idea de unión tiene por base más bien el amor consumado y mutuo que existe entre Cristo y su Iglesia, amor que el Espíritu Santo nos describió maravillosamente en el libro del Cantar de los Cantares. Por un verdadero exceso de amor, Cristo eligió a su amada Iglesia, la hizo objeto de sus más sublimes promesas, la elevó a la dignidad incomparable de Esposa suya, la adornó con las más ricas galas de su divina gracia, la asoció a los magníficos esplendores de su Majestad excelsa, la hizo confidente de sus más arcanos secretos, la formó a su imagen y semejanza, haciéndola toda suya, carne de su carne y hueso de sus huesos, capaz de adivinar sus más íntimos quereres y de corresponder plenamente a las ternuras de su amor, llegó finalmente a sacrificarse por ella hasta el heroísmo de la Cruz, en donde brotó a la vida, como su Esposa, de lo más

---

[72] SANCTI IGNATII *epistola ad Dominum Claudium Aetiopiae Imperatorem*, de die 23 februarii 1555; MIg, v. 8, epist. 5205, p. 460-467.

[73] Cant 1-8; Mt 9, 15; 22, 1-14; 25, 1; Io 3, 29; 2 Cor 11, 2-3; Eph 5, 21-29; Apoc 19, 6-8. SAN AGUSTÍN, *Enarr.* in Ps. 44, 25-26; 126, 7; *Sermo* 219, 4; *Contra Faustum*, l. 22, c. 38; *Sermo* 216, 7-8: ML 36, 510; 37, 1672; 38, 674; 42, 424; 38, 1080-1081.

íntimo de su sagrado Corazón: «Ex Corde scisso Ecclesia Christo iugata nascitur» [74].

Por el amor mutuo que existe entre Cristo, Esposo, y la Iglesia, su Esposa, hay una tan perfecta unión y conformidad de voluntades, de sentimientos, de aspiraciones en ambos, que todo lo que signifique frialdad, desestima o insubordinación a la Iglesia, incluye infaliblemente, como secuela, la tibieza, la indiferencia o la rebeldía respecto a su divino Esposo. De donde se sigue que por sólo el motivo de esta perfecta unión de voluntades y amores, deduzca certeramente San Ignacio la necesidad de nuestra plena docilidad y obediencia a la Iglesia jerárquica, o sea por la razón, como él se expresa, «de que entre Cristo nuestro Señor, Esposo, y la Iglesia, su Esposa, es el mismo espíritu que nos gobierna y rige para la salud de nuestras almas» [75].

La idea de Cabeza, que encierra también la imagen de la Esposa, denota más bien la autoridad y dominio que a Cristo corresponden como Esposo respecto a la Iglesia, y la sumisión y subordinación correlativas con que ella debe obedecer y cumplir sus voluntades y mandatos, como corresponde a su condición de verdadera Esposa de Cristo nuestro Señor. Bajo este aspecto la Iglesia se halla también estrechamente unida e íntimamente compenetrada con Cristo en los ideales y propósitos de enseñanza, santificación y buen gobierno de todos los creyentes. Es la fiel compañera de Jesucristo, la ejecutora dócil de sus designios, la incansable propagadora de su Evangelio, la defensora invicta de su fe, el instrumento eficaz en su obra de redención, la dispensadora solícita de sus gracias, la Madre más amante de sus hijos, la enamorada Esposa en todo identificada por caridad con su Dueño y Señor [76].

Esta idea de Cabeza, inherente a la imagen bíblica de Esposa, no hace más que corroborar los resultados de la idea anterior. Porque siendo la Iglesia tan dócil en todo a Cristo, a fuer de fiel y obediente Esposa, y estando siempre tan al mandato y querer de su divino Esposo, que con la eficacia de su infinito poder no puede permitir que ella nos desvíe o defraude, síguese necesariamente, que obedeciéndola nosotros perfectamente y siendo enteramente dóciles a sus consejos nunca fallaremos ni desfalleceremos en el camino que nos conduce a Dios; síguese, en otras palabras, que «depuesto todo juicio debemos tener ánimo aparejado y pronto para obedecer en todo a la

---

[74] Pío XII, *Encícl.* «*Haurietis aquas*»: AAS 48 (1956) 333; S. Th., *Supl.* q. 42 a. 1 ad 3. Cf. Bossuet, *Epístola* citada por Ch. Journet, *L'Eglise du Verbe Incarné*, 2 (1951) p. 55-57. Los versos citados son de las segundas Vísp. del Oficio del Sagrado Corazón de Jesús.

[75] San Ignacio, Regla 13.ª para sentir con la Iglesia: MHSI.MIg.ExSp, p. 556.

[76] Cf. Ch. Journet, *L'Eglise du Verbe Incarné*, 2, p. 112-116, 581-583.

vera Esposa de Cristo nuestro Señor, que es la... Iglesia hierárquica», como nos lo recomienda San Ignacio [77].

B) *La imagen de Cuerpo Místico,* de la que el Doctor clásico es San Pablo, nos introduce más íntimamente al Misterio de la Iglesia que la imagen de Esposa. En la imagen de Cuerpo Místico la Iglesia ya no se considera, con relación a Cristo, como una persona distinta, como la Esposa ante su Esposo, sino como algo que no forma con El sino un solo organismo viviente, un solo ser sobrenatural, una sola a modo de persona mística, lo que San Agustín ha llamado el «Cristo total», del que El es la Cabeza y la Iglesia el Cuerpo [78]. La forma evangélica de esta imagen es la bella comparación de la vid y los sarmientos, que nos ha trasmitido San Juan (Io 15, 1-9). Muy afín a ella es la imagen de la oliva y los ramos inspirada a San Pablo (Rom 11, 16-24). Más completa, sin embargo, es la imagen de Cuerpo Místico u organismo sobrenatural, a semejanza del cuerpo humano, teniendo por Cabeza al Hombre-Dios, como la hallamos en San Pablo [79].

A la posible inteligencia del profundo misterio que se nos revela en esta imagen, afortunadamente nos introduce Pío XII, renovando las mismas enseñanzas de su predecesor León XIII. Ambos Pontífices nos dicen que «así como Cristo, que es Cabeza y modelo de la Iglesia, no se concibe integralmente todo si en El se considera tan sólo su naturaleza humana y visible, o sólo la naturaleza divina e invisible, sino que es uno de las dos y en las dos naturalezas; del mismo modo su Cuerpo Místico no es la verdadera Iglesia, sino en cuanto que sus elementos visibles derivan su fuerza y vitalidad de los dones sobrenaturales de que proviene su modo peculiar de ser» [80].

Advirtamos que, según el texto que acabamos de citar, las relaciones del Dios-Hombre a la Iglesia se reducen a dos: la primera por la que es su *modelo,* la segunda por la que es su *Cabeza.* La relación de modelo nos la explica el gran Teólogo del Concilio Vaticano, Juan Bautista Franzelin, diciendo: «El Verbo hecho hombre, según sus dos naturalezas, la visible y la invisible, se nos propone, no sólo

---

[77] San Ignacio, Regla 1.ª para sentir con la Iglesia: MHSI.MIg.ExSp. p. 548.

[78] San Agustín, *Enarr.* in Ps. 17, 51; 30, 2, 1, 3; 56, 1: ML 36, 54, 231, 662; Mons. Guerry, *Dans le Christ total* (1953); cf. Ch. Journet, *L'Eglise du Verbe Incarné,* 2 (1951) p. 55-56, 118-135, 581-583.

[79] 1 Cor 12, 1-30; Eph 1, 22-23; 2, 19; 4, 15-16; Col 1, 18-20, 24-28. Véanse los comentarios de Santo Tomás a estos pasajes de San Pablo. Consúltese a S. Tromp, *Corpus Christi quod est Ecclesia* (1946); J. Salaverri, *De Ecclesia Christi* (1955) n. 972-1015. Pueden verse además los autores citados en la nota 64. Cf. H. de Lubac, *Méditation sur l'Eglise* (1953).

[80] León XIII, *Encíclica «Satis cognitum»*: ASS 28 (1896) 710; Pío XII, *Encíclica «Mystici Corporis»*: AAS 35 (1943) 223-224.

como causa, sino también y sobre todo como ejemplar o modelo, conforme al cual se ha de reproducir o formar la Iglesia... Y así, como El es Dios-Hombre o el Verbo hecho carne, así su Cuerpo, la Iglesia, en sus miembros, en su jerarquía, en sus sacramentos e instituciones, consta de dos elementos, el uno de suyo humano, visible y externo, y el otro divino, invisible e interno, que informa y eleva al elemento humano. De la unión de ambos se constituye la Iglesia en todas sus partes; de donde resulta que toda ella es humano-divina, y los dones del Espíritu Santo se hallan en ella, por decirlo así, como encarnados» [81]. Este misterio de la Iglesia por su relación al Hombre-Dios lo sintetizó en frase feliz San Cirilo, cuando dijo: «La Iglesia es santa por haber sido hecha de la misma forma que Cristo (symmorfos genomene Xristoi) y particionera de su divina naturaleza» [82].

En la doctrina de los Papas y en las explicaciones de Padres y Teólogos vemos inculcada ante todo la idea de unión íntima de lo divino y lo humano en la Iglesia, unión que se esfuerzan por hacer inteligible por semejanza al sublime modelo de unión que es el Hombre-Dios con sus dos naturalezas inconfusas en la misteriosa unidad de la misma persona. Sin llegar a la unión sustancial, sin embargo la misma unión hipostática del Hijo de Dios humanado es lo que nos proponen como ejemplar o modelo de la unión perfecta que se da en la Iglesia. Lo social, lo visible o lo humano, y lo espiritual, lo invisible o lo divino en la Iglesia se hallan unidos de tal manera, que en verdad puede decirse, con la salvedad indicada, que Cristo y la Iglesia vienen a ser como una persona mística.

Esta deducción, que a primera vista pudiera parecer audaz, la hallamos incluída en San Pablo, la formuló expresamente San Agustín, la repite con insistencia San Gregorio Magno, la propone Santo Tomás y con él otros teólogos, como Juan de Torquemada, Juan Pablo Nazari y otros, la explica San Roberto Belarmino, y citando a Belarmino, la enseña auténticamente Pío XII, cuando escribe: «Nuestra unión con Cristo en el Cuerpo de la Iglesia es tan íntima que según nos lo explican documentos muy antiguos de la constante tradición de los Padres, el divino Redentor con el cuerpo social de la Iglesia no constituye más que una mística persona (unam dumtaxat constituit mysticam personam). Y esto no se ha de entender tan sólo por ser Cristo la Cabeza de su Cuerpo Místico, sino además, porque de tal manera sustenta a la Iglesia y vive en ella, que viene casi a resultar como otra persona de Cristo; y de ahí que la Iglesia, según toda la manera de ser de su vida, tanto la visible como la recóndita, expresa

---

[81] J. B. FRANZELIN, *Theses de Ecclesia* (1887) thesis 19.ª II, 1.º, p. 323-324.

[82] SAN CIRILO DE ALEJANDRÍA, *In Isaiam*, 52, 1: MG 70, 1144.

con la mayor perfección la imagen del Dios-Hombre» [83]. Según esto la relación de ejemplaridad es como una derivación de la misma unión hipostática del Verbo hecho hombre.

Ahora bien, de aquí podemos pasar a la otra idea de Capitalidad, que además de la de unión se incluye en la imagen del Cuerpo Místico de Cristo. Porque según la profunda doctrina del Doctor Angélico, en virtud de la unión hipostática, el Dios-Hombre posee la que en Teología se llama «la gracia de unión», de la cual no es más que «una como propiedad natural» la gracia llamada «capital» del mismo Hijo de Dios humanado. Con lo cual nos vemos introducidos en la segunda de las dos relaciones existentes entre el Verbo hecho hombre y su Iglesia, anotadas en el texto citado de León XIII y Pío XII, ya que Cristo es en verdad, no sólo modelo, sino también Cabeza del Cuerpo de la Iglesia [84].

La doctrina de Cristo Cabeza y de la correspondiente gracia «capital» del Dios-Hombre, es una de las grandes revelaciones de la economía de salvación, que nos legó San Pablo, nos expuso San Agustín, nos explicó Santo Tomás y nos ha conservado celosamente, como patrimonio común, la Teología católica [85]. Con unánime sentir los Teólogos nos enseñan, que en virtud de la misma unión hipostática, el alma del Hombre-Dios posee como propio y en toda su plenitud el riquísimo tesoro de gracia que puede caber en el orden de la creación. De ahí que sin excepción ni restricción alguna, todo cuanto se pudie-

---

[83] Act 9, 4; 1 Cor 12, 12; Gal 3, 26-28. SAN AGUSTÍN, *Enarr.* in Ps. 30, s. 1, n. 4; in Ps. 56, n. 1; in Ps. 127, n. 3: ML 36, 232, 662; 37, 1679; SAN GREGORIO, *Moralium,* Praef. c. 6 n. 14; l. 19 c. 14 n. 2; l. 23 c. 1 n. 2; l. 35 c. 14 n. 24; *In septem Ps. paenit.* Ps. 101, 1: ML 75, 525; 76, 110, 251, 762; 79, 602. S. TH. 3 q. 49 a. 1; JUAN DE TORQUEMADA, *Summa de Ecclesia,* l. 1 c. 65; J. P. NAZARI, In 3 q. 1 a. 2 contr.ª 7 (1621) p. 94. SAN ROBERTO BELARMINO, *De Rom. Pontifice,* l. 1 c. 9 obi. 3.ª; *De Concil.* l. 2 c. 19. Pío XII, *Encíclica «Mystici Corporis»*: AAS 35 (1943) 217-218, 226, 230-231. Cf. S. TROMP, *Litterae Encyclicae:* Textus et Documenta, n. 26, párrafos 52, 67, 78; J. SALAVERRI, *El Derecho en el Misterio de la Iglesia:* Congreso de Ciencias Eclesiásticas de la Universidad de Salamanca, Sec. III (1956) p. 37-38; RevEspT 14 (1954) p. 250-253; CH. JOURNET, *L'Eglise du Verbe Incarné* 2 (1951) p. 126-135.

[84] S. TH. 3 q. 7 a. 13 corp. et ad 2; Cf. JUAN DE SANTO TOMÁS, 3 q. 8 d. 10 a. 1 n. 2. «Gratia habitualis Christi intelligitur ut consequens unionem humanae naturae ad divinam personam, sicut splendor solem... sicut quaedam proprietas naturalis»: S. TH. l. c.

[85] Véanse los pasajes de San Pablo citados en las notas 79 y 83, con los autores citados en esas notas y en la nota 64. Sobre San Agustín pueden consultarse además M. VETTER, *Der hl. Augustin und das Geheimnis des Leibes Christi* (1929), y J. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche* (1954). Los textos de Santo Tomás, con los de San Alberto Magno y otros autores medievales, véanse en I. BACKES, *Florilegium Patristicum,* n. 40. Cf. H. DE SAN VÍCTOR, *De Sacramentis,* l. 2, par. 2: ML 176, 415.

ra concebir de gracia santificante, de virtudes infusas, de dones y carismas sobrenaturales, se halla en posesión plena del hombre unido hipostáticamente al Verbo de Dios [86]. De donde por necesidad se concluye que si algo de gracia creada han de recibir otros seres racionales, no lo podrán obtener sino en dependencia y a título de participación del tesoro propio del Hombre-Dios.

Tal es la razón de Capitalidad propia de Cristo en la Iglesia. Porque así como los miembros del cuerpo natural humano no tienen movimiento alguno ni pueden ejercer sus propias funciones, sino en dependencia y por participación virtual de la cabeza, de modo muy semejante en el Cuerpo Místico, todo el movimiento y sentido sobrenatural de los demás miembros de la Iglesia les viene de su única Cabeza, que es Cristo Hombre y Dios, como nos lo enseña San Pablo (Eph 4, 10-16; Col 2, 19). En esta sublime interdependencia que existe entre la «gracia de unión» y la «gracia capital» de Cristo, se halla, a nuestro entender, la razón teológica más profunda del Misterio de la Iglesia en sus relaciones al Verbo hecho hombre [87].

El influjo de Cristo Cabeza alcanza a todas las actividades de sus miembros en cuanto tales, pero de un modo muy particular a las funciones jerárquicas de los Ministros de la Iglesia. Estos son, como advierte Pío XII, «los miembros primarios y principales del Cuerpo Místico, ya que, por mandato del divino Redentor, mediante ellos se perpetúan en la Iglesia los Oficios de Cristo Doctor, Sacerdote y Rey» [88].

El mismo Pío XII nos lo explica en particular respecto a cada uno de los tres poderes. *Del de Régimen* dice: «Cristo es como la Cabeza, porque El solo es quien con toda razón y derecho rige y gobierna la Iglesia, y tiene en su mano el timón y las riendas de la universal República de los Cristianos, de modo que el divino Salvador es el que directamente gobierna y dirige por sí mismo la sociedad que El fundó» [89]. *De la potestad de enseñar,* «del Salvador —dice— se deriva al Cuerpo de la Iglesia toda la luz con la que los creyentes y la Iglesia entera son iluminados... El es quien infunde en los fieles la luz de la fe, y a los Pastores y Doctores y sobre todo a su Vicario en la tierra divinamente enriquece con los sobrenaturales dones de cien-

---

[86] S. Th. 3 qq. 7-8. Cf. Y. M.-J. Congar, *L'idée de l'Eglise chez Saint Thomas d'Aquin: Esquisses du Mystère de l'Eglise* (1953) p. 59-91; M. Grabmann, *Die Lehre des hl. Thomas von der Kirche* (1903).

[87] Se puede completar lo que venimos diciendo con la doctrina del Aquinate sobre la humanidad de Cristo en cuanto que es el «*instrumentum coniunctum divinitati*»: S. Th. 3 q. 2 a. 6 ad 4; q. 62 a. 5; q. 64 a. 3, a. 4.

[88] Pío XII, *Encícl.* «*Mystici Corporis*»: AAS 35 (1943) 200.

[89] Pío XII, L. c. p. 209-211. Es el pensamiento de San Cipriano: «Christus arbitrio et nutu ac praesentia sua, et praepositos ipsos et Ecclesiam cum praepositis gubernat». *Epist.* 66, 9: CV 3, II p. 733: ML 4, 406 (= *Epist.* 69, 9).

cia, inteligencia y sabiduría, para que fielmente custodien el divino tesoro de la revelación, estrenuamente lo defiendan, lo expliquen y corroboren piadosa y diligentemente» [90]. Finalmente *del poder de santificar* Pío XII enseña, que «Cristo es de tal manera el autor y causa de la santidad, que no puede darse ningún acto sobrenatural, que no proceda de El como de fuente primaria: Sin mí, dijo, nada podéis hacer (Io 15,5)... Y cuando sus ministros aplican el rito externo de los sacramentos, El mismo es quien opera en las almas el efecto de la gracia. Y no sólo está en el cielo intercediendo por nosotros ante el Eterno Padre, sino que además El mismo es quien elige, determina y distribuye todas y cada una de las gracias a todos y cada uno de sus fieles, miembros del Cuerpo Místico» [91].

Con riqueza de detalles nos ha descrito el Pontífice la virtud de causa primaria o principal, con la que Cristo actúa en el ejercicio de las potestades mesiánicas, de modo que sus Ministros no son más que auxiliares o instrumentos de que se vale para enseñar, santificar y regir a su Iglesia. Esta es una idea de las más familiares a San Ignacio. Como ejemplo veamos lo que escribe a los suyos de Coimbra: «De una parte —les dice— aparejando las letras, de otra aumentando la caridad, os haréis enteros instrumentos de la divina gracia y cooperadores en esta altísima obra de reducir a Dios, como a supremo fin, sus criaturas... y aprovechando a vosotros mismos en toda virtud, grandemente servís a los prójimos; porque no menos, antes más apto instrumento para conferirles gracias, aparejáis en la vida buena que en la doctrina, bien que lo uno y lo otro requiere el perfecto instrumento» [92].

La doctrina teológica que acabamos de indicar, sobre las ideas de unión y Cabeza, que lleva consigo la imagen de Cuerpo Místico, nos conduce más íntimamente aún que la anterior a los fundamentos teológicos que dan valor perenne a las «Reglas para sentir con la Iglesia». Porque si la unión que existe entre Cristo y la Iglesia es tan íntima que de ambos no viene a resultar más que una persona mística, como dice Pío XII [93], síguese necesariamente la obligación ineludible de obedecer en todo y por encima de todo a la Iglesia, porque

---

[90] Pío XII, L. c. p. 216.

[91] Pío XII, L. c. p. 216-217.

[92] San Ignacio, MIg, 1, p. 507-509. Otros pasajes en que el Santo viene a indicar la misma idea, véanse aducidos por Ig. Iparraguirre, *Armonía de la acción de Dios y del hombre en San Ignacio:* EstEcl 30 (1956) 343-361.

[93] Pío XII, *Encicl.* «*Mystici Corporis*»: AAS 35 (1943) 226: «Perantiqua perpetuoque a Patribus tradita documenta docent, divinum Redemptorem cum suo sociali Corpore unam dumtaxat constituere mysticam personam, seu ut Augustinus ait, *Christum Totum*». Cf. en el mismo lugar p. 218

al fin es la misma persona invisible de Cristo quien nos manda por su Iglesia visible, y obedeciendo o desobedeciendo a ella, a quien en realidad obedecemos o desobedecemos es a Cristo, como nos lo advirtió el mismo Señor, cuando dijo a sus Apóstoles: «el que a vosotros oye, a mí me oye, y el que a vosotros desprecia, a mí me desprecia» (Lc 10, 16). Y por eso, lo que dice San Ignacio, que «entre Cristo y la Iglesia es el mismo espíritu que nos gobierna», resulta ser tan verdadero que ese «mismo espíritu» viene a ser la misma persona del Salvador; de tal manera que si en algo resistiéramos a su Iglesia, nos podría con verdad decir el Señor lo que dijo a Saulo en el camino de Damasco: «Saulo, Saulo, ¿por qué me persigues?» (Act 9, 4).

Pues el oficio de Cabeza, que corresponde a Cristo en el Cuerpo Místico, no tiene otra finalidad, según San Pablo, sino la de realizar y mantener, lo más perfectamente posible, esa misma unidad jerárquica de la Iglesia. Por eso Cristo, como Cabeza, es la fuente de todas las gracias, a fin de dar con ellas a todos los miembros aquella homogeneidad que es necesaria para la unidad. Por eso es Cristo, en cuanto Cabeza, el centro motor de las funciones jerárquicas, a fin de obtener por los que visiblemente nos enseñan, gobiernan y santifican, que no haya en su Iglesia más que «un solo Señor, una sola fe y un solo bautismo». Por eso, finalmente, es Cristo, como Cabeza, el manantial inexhausto de toda actuación sobrenatural, a fin de que todos los miembros del Cuerpo Místico, «cada uno en la medida que le asignó el Señor», cooperen a la edificación de todo él, hasta llegar a «la plenitud del varón perfecto», del Cristo total, en el que «todo y en todos es Cristo» (Eph 4, 4-16; Col 3, 11; Gal 3, 27-28).

De donde resulta que si no queremos dificultar o destruir la obra del mismo Cristo en su Iglesia debemos adoptar una actitud de absoluta y perfecta docilidad a todas esas actuaciones del mismo Señor en ella. Esa es la actitud que nos corresponde como auxiliares o instrumentos de la Cabeza. Y esa nuestra docilidad y obediencia las hemos de ejercer ante todo respecto a las actuaciones jerárquicas, de cuya legitimidad no nos es posible dudar, cuales son las que se nos manifiestan en las enseñanzas, los actos de culto y los mandatos de sus Ministros en la Iglesia. Tal es exactamente la docilidad perfecta a la Iglesia jerárquica, que tan encarecidamente nos recomienda San Ignacio cuando nos dice que de las cosas, en sí buenas o indiferentes, no elijamos sino las que «militen dentro de la santa Madre Iglesia hierárquica» [94].

---

[94] *Ejercicios espirituales*. «Para tomar noticia de qué cosas se debe hacer elección»: MHSI.MIg.ExSp, p. 374-376.

III. *El Misterio de la Iglesia como organismo vivificado por el Espíritu Santo.*

Llegamos al tercer aspecto del Misterio que destaca San Ignacio entre los motivos que aduce para movernos al «sentido verdadero que en la Iglesia militante debemos tener». Consideramos ya la Iglesia como la casa o familia del mismo Dios, como el verdadero hogar donde se obtiene y se disfruta la vida nueva en el Espíritu Santo [95]. El misterio de la vida de unión con el mismo Dios en la Iglesia es el que preferentemente nos propone el Apóstol San Juan y es el que con predilección destaca el Doctor Angélico, haciendo de él el centro y ápice de los otros dos aspectos del misterio, en perfecta consonancia con el plan grandioso de su Suma Teología [96]. No sin razón se ha podido afirmar que la Eclesiología del Aquinate es ante todo y esencialmente teocéntrica. Prefiere considerar la Iglesia en el orden y según las categorías de la vida recibida de Dios, asemejándose en esto al Apóstol predilecto del Señor. Para él la Iglesia es un cuerpo moral, no en el sentido meramente sociológico, sino en un sentido misterioso y profundo, que pudiéramos llamar «biológico» [97]. Y por eso al preguntar por la Ley que regula la comunidad de la Nueva Alianza, no responde que sea un texto o constitución sociológica, sino que dice que es un principio interior de vida sobrenatural, un verdadero principio vital, o sea la gracia o don del Espíritu Santo: «Lex Nova principaliter est ipsa gratia Spiritus Sancti, quae datur Christi fidelibus» [98]. Según esto la Iglesia es un verdadero organismo viviente, animado por un principio vital que es el mismo Espíritu Santo. Tal

---

[95] *Catechismus Concilii Tridentini, In symbol.* a. 9, «Credo Sanctam Ecclesiam», n. 3-4: «Domus ab Apostolo Ecclesia idcirco appellatur, quia est veluti una familia, quam unus Paterfamilias moderatur, et in qua est bonorum spiritualium communio» 1 Tim 3, 15; Eph 2, 19; Heb 3, 1-6. La doctrina de la Iglesia como Familia de Dios vivificada por el divino Espíritu, en relación con las Reglas 1.ª y 13.ª para sentir con la Iglesia, la expone con penetración y la documenta ampliamente con la Sagrada Escritura el Padre E. PRZYWARA, en el comentario que hace de esas Reglas en su obra, *Deus semper maior, Theologie der Exerzitien,* v. 3 (1940) p. 337-360.

[96] S. TH. *In Symbolum Apostolorum,* c. 12: ed. París, t. 27, p. 222. El plan de la Summa Theologica, dividida en tres partes, lo formula lapidariamente el Aquinate, cuando escribe: «Quia principalis intentio huius sacrae doctrinae est Dei cognitionem tradere... primo tractabimus de Deo; secundo de motu rationalis creaturae in Deum; tertio de Christo, qui, secundum quod homo, via est nobis tendendi in Deum» S. TH. 1 q. 2 prolog.

[97] Frecuentemente compara Santo Tomás el Corpus Ecclesiae con el organismo viviente humano: 2, 2 q. 183 a. 2 ad 3; 3 d. 13 q. 2 a. 2 sol. 2; In 1 Cor 12 lect. 3; In Eph 4 lect. 1 et 5; In Col 1 lect. 5; 2 lect. 4; *In Symbolum Apost.,* c. 13. M. GRABMANN, *Die lehre des hl. Thomas von der Kirche* (1903).

[98] S. TH. 1, 2 q. 106 a. 1; q. 107 a. 1 ad 3.

es también el pensamiento profundo de San Ignacio de Loyola, al decirnos que «el Cuerpo Místico de la Iglesia Católica está vivificado y regido por el Espíritu Santo. Porque por el mismo Espíritu y Señor nuestro, que dió los diez mandamientos, es regida y gobernada nuestra santa Madre Iglesia» [99].

San Ignacio, con Santo Tomás, da por supuesto que la vida peculiar y propia de la Iglesia es verdaderamente divina, y como de la vida divina sólo puede ser principio y agente el mismo Dios, por eso ambos enseñan que el alma del Cuerpo Místico es el Espíritu Santo: Afirmación clásica en la tradición doctrinal de Padres y Teólogos, pero que el Doctor de Aquino la ha sabido incorporar, como elemento técnico y muy principal, a su pensamiento eclesiológico [100]. Para él la Iglesia es ante todo la vida de las almas típicamente orientada hacia Dios; y el alma y fuerza motora de toda esa vida es el Espíritu Santo. En esto es en lo que él ve la primera y más profunda noción del Misterio de la Iglesia.

Por ser el alma de la Iglesia bien se puede decir que el Espíritu Santo es verdaderamente inmanente a ella. Existe, como es sabido, una inmanencia vital y santificadora del Espíritu Santo en las almas de los fieles, por la que El es quien les hace exclamar con sentimientos de verdaderos hijos, Abba-Pater (Rom 8, 15; Gal 4, 6). Pero se da además una inmanencia del divino Espíritu en la Iglesia, que pudiéramos llamar funcional o jerárquica, en virtud de la cual El ejerce también y de un modo principal o primario las funciones jerárquicas. Es aquella inmanencia que formalmente prometió el Salvador a sus Apóstoles cuando les dijo: «Esperad en la Ciudad hasta que seáis revestidos de la virtud de lo alto. Porque yo os envío al Paráclito, el prometido del Padre, el Espíritu de verdad, para que os enseñe y sugiera todas las cosas que os he dicho y permanezca con vosotros para siempre» (Lc 24, 47-49; Io 14, 16.17.26). A esa inmanencia del Espíritu Santo en sus ministros aludía inequívocamente el divino Maestro cuando decía a sus Apóstoles: «En aquel día (o sea después de recibir el Paráclito en el día de Pentecostés) conoceréis que vosotros estáis en mí y yo en vosotros, y que el Espíritu Santo permanecerá con vosotros y estará también en vosotros» (Io 14, 17.20). Y por eso «en aquella hora se os dará lo que habéis de hablar; porque no sois vosotros los que habláis, sino el Espíritu de vuestro Padre quien habla en vosotros» (Mt 10, 19-20) [101].

---

[99] San Ignacio, Regla 13.ª para sentir con la Iglesia: MHSI. MIg. ExSp, p. 556: *Epistola ad Imperatorem Aetiopiae:* MIg, 8, p. 464.

[100] S. Th. 2, 2 q. 183 a. 2 ad 3; *In Symb. Apost.* c. 12; In Gal 5, 16, lect. 4.

[101] Cf. S. Tromp, *De Spiritu Sancto anima Corporis Mystici* (Textus selecti ex Patribus graecis et latinis): *Textus et Documenta,* Ser. Theol, 1 et 7. Sobre la acción del Espíritu Santo en la Iglesia, véanse los trabajos publi-

Esta inmanencia y actuación del Espíritu Santo en su Iglesia es también la más profunda, la más decisiva y la última de las razones teológicas que da San Ignacio para movernos a obedecer plenamente a la Iglesia. Ya no es sólo la razón de que los Jerarcas, que en ella nos gobiernan, son los legítimos representantes de Jesús y los embajadores autorizados por el Mesías o Legado de Dios; ni es solamente la razón de que esos Jerarcas son los órganos auxiliares o instrumentos visibles por cuyo medio nos sigue gobernando invisiblemente el Dios hecho Hombre; ni siquiera es la más profunda razón de que, constituyendo la Iglesia una sola persona mística con Cristo, en sus mandatos nos hallamos al fin ante la voluntad manifiesta de la persona del Redentor, sino que la razón es que el mismo Espíritu Santo en persona, «el Señor y el vivificador», el amor inefable y sustancial del Padre y del Hijo, el alma misma de la Iglesia es quien demanda nuestra total obediencia. El «sentido verdadero que en la Iglesia debemos tener», que dice San Ignacio, no puede ser otro que el mismo sentir del alma de la Iglesia, que es el Espíritu Santo, por quien de una manera, la más íntima y vital, «es regida y gobernada nuestra Santa Madre Iglesia», como enseña San Ignacio [102].

Joaquín Salaverri, S. J.

---

cados con el título *L'Esprit et l'Eglise* en Lumière et Vie 10 (jun. 1953) 9-108; Y. M.-J. Congar, *Le Saint-Esprit et le Corps apostolique: Esquisses du Mystère de l'Eglise* (1953) p. 129-179).

[102] Cf. E. Przywara, *Deus semper maior, Theologie der Exerzitien*, 3 (1940), Regeln zum Fühlen mit der Kirche, p. 337-360; MHSI.MIg.ExSp, p. 556.

La nueva fecha de la Cena y el orden de los hechos de la Pasión de Nuestro Señor

El año 1953 publicaba A. JAUBERT, profesora en la Escuela de Estudios Superiores de París, un artículo sobre el calendario de los Jubileos y de la secta de Qumran y sus orígenes bíblicos [1]. La misma autora publicaba al año siguiente, 1954, otro artículo sobre la fecha de la última Cena [2]. En este último aplica las conclusiones del anterior al caso concreto de la Cena del Señor.

El P. Ernesto Vogt, S. I., Rector actual del Pontificio Instituto Bíblico de Roma, se hace eco de estos dos artículos en el año 1955 [3].

El mismo P. Vogt vuelve a insistir en este tema el año 1956 en un artículo aparecido en «Christus» [4], que copia la revista «Broteria» poco después [5].

En España dió cuenta de la nueva teoría el P. Luís Alonso Schökel, en el periódico «YA», de Madrid. Contestó en contra el P. Pérez de Urbel, en «El Español» [6]. El P. Alonso salió a su defensa poco más tarde, en la sección de *Notas y Comentarios* de la revista «Ra-

---

[1] JAUBERT, A., *Le Calendrier des Jubilés et de la Secte de Qumran. Ses origines bibliques:* Vetus Testamentum, 3 (1953) 250-264.

[2] JAUBERT, A., *La date de la dernière Cene:* RevHistRel 146 (1954) 140-173.

[3] VOGT, E., *Antiquum kalendarium sacerdotale. Dies ultimae coenae Domini:* Biblica 36 (1955) 403-413.

[4] VOGT, E., *Une lumière nouvelle sur la semaine de la Passion:* Christus n.° 11 (juillet 1956) 413-421.

[5] *Revista de Revistas. Nova luz sobre a semana da Paixao:* Brotéria 63 (1956) 594-596.

[6] Núm. 388, p. 22-23.

zón y Fe» [7]. También D. Frangipane se muestra partidario de la nueva teoría, que expone ampliamente [8].

Esta es la bibliografía que ha llegado a nosotros, hasta el presente, en esta materia. Vamos a resumir la nueva teoría y ponderar sus ventajas e inconvenientes.

El antiguo calendario sacerdotal

Los descubrimientos de Qumran, en el año 1947, han demostrado que la secta de los Esenios, que allí vivía en tiempos del Señor, usaba un calendario antiguo, diferente del calendario oficial de entonces. Trató este punto primero el P. D. Barthélemy, O. P. [9], y luego Jaubert y el P. Vogt en los trabajos antes reseñados. Vamos a resumir lo que nos dice el P. Vogt.

La secta de Esenios de Qumran es contemporánea del Señor y vivía al NO. del Mar Muerto. El estudio que se ha hecho de los textos encontrados, todavía no completo, parece que demuestra que los judíos de Qumran se servían del calendario antiguo, que nosotros conocemos por los documentos judíos del siglo II antes de Cristo, como por el I Libro de Henoch y el Libro de los Jubileos.

Como sucede a veces en el A. T., los meses de este calendario son designados por los números I a XII. El año queda dividido en cuatro partes o estaciones, exactamente de trece semanas o de tres meses. En cada estación, el primero y el segundo mes constan de treinta días. El tercero, de treinta y uno. El año tiene, por tanto, justamente cincuenta y dos semanas o trescientos sesenta y cuatro días, y en cada año los mismos días del mes caen siempre en los mismos días de la semana. El P. Barthélemy ha demostrado que el año empezaba siempre por un miércoles. Con esto se puede fijar el día de la semana a que correspondía cualquier fecha. El P. Vogt nos dice que existen indicios para pensar que este calendario no era exclusivo de la secta de Qumran en tiempo de Cristo, sino que lo siguen también algunos autores de libros del A. T. [10]. Es la opinión de Jaubert. En el libro de los Jubileos aparece como un calendario judío muy antiguo. Parece que era el calendario de la escuela sacerdotal que redactó las partes del Hexateuco, las Crónicas y los libros de Esdras y Nehemías. Es el calendario venerable y sagrado del di-

---

[7] ALONSO, L., *Sobre la fecha de la última Cena:* RazFe 154 (1956) 243-247.

[8] D. FRANGIPANE, *Una nuova ipotesi sul giorno in cui Gesù celebrò la Pascua:* Rivist. Bibl. 4 (1956) 233-252.

[9] *Notes en marge du publications récents sur les manuscrits de Qumran:* RevBibl 59 (1952) 187-218. Cf. sobre todo p. 199-202.

[10] Christus fasc. 11, a. cit., p. 414-416; Biblica 1955, a. cit., p. 403-8.

luvio, de la peregrinación por el desierto y de las fiestas litúrgicas, según los documentos sacerdotales [11]. Por esto se suele llamar también calendario antiguo o sacerdotal.

El orden de los sucesos en la Pasión

¿Cómo propone la sucesión de los acontecimientos la nueva teoría? Vamos a seguir al P. Vogt en su último artículo de «Christus», que ya hemos citado y es de julio de 1956 [12].

Según el calendario antiguo, que se supone siguió el Señor por las razones que después tocaremos, el 14 de Nisan, fecha en que se tenía que comer el cordero pascual, caía siempre *en martes*. ¿Celebró Jesús la última cena el martes y no el jueves, como se viene diciendo?

Es cierto que el Señor murió en viernes. Si cenó en martes, la Pasión tiene un lapso de tiempo mayor del que creíamos. Corre desde el martes hasta el viernes.

Los Evangelios, a primera vista, dejan la impresión de que la última Cena tuvo lugar un día antes de morir, es decir, un jueves. El P. Vogt dice que los Evangelios, cuando se estudian más detenidamente, no dicen en ninguna parte que el Señor cenara en jueves. Al contrario, tienen muchos indicios para creer que la pasión duró más de lo que comúnmente se piensa. Veamos primero cómo se desarrollan los acontecimientos en la nueva teoría.

El viernes, que hoy llamamos de Pasión, llega el Señor a Betania. Allí pasa el sábado, y en la comida de la tarde tiene lugar la unción. Esta unción sucedió «seis días antes de la pascua» *oficial* (Io 12, 1). Al día siguiente (Io 12, 12), es decir, el domingo, Jesús entra solemnemente en Jerusalén y, por la tarde, vuelve a Betania (Mt 11, 11).

Al día siguiente (Mc 11, 12), que era lunes, vuelve temprano a Jerusalén. Maldice la higuera (Mt 21, 18s.; Mc 11, 12-14) y vuelve por la tarde a Betania, para pasar allí la noche. El martes por la mañana, muy temprano, los apóstoles, camino de Jerusalén, se fijan en la higuera que el Señor maldijo la víspera, y que se ha secado. Con Mc 14, Mt 26 y Lc 22 comienza la narración de la Pasión. Cuentan algunos hechos que son anteriores, pero que se relacionaban con la misma pasión, por ejemplo, la unción del sábado, la profecía de Jesús sobre su pasión, el consejo y reunión de los sacerdotes, acontecimientos que sucedieron el sábado o el domingo, «porque la

---

[11] Cf. RevHistRel 1954, a. cit., p. 155; Vet. Test 1953, a. cit., p. 250-64.
[12] L. c., a. cit., p. 416-18.

pascua tendrá lugar de aquí a dos días» (Mt 26, 2; Mc 14, 1). La entrevista de Judas con los sacerdotes se puede situar bien en el domingo (Mc 14, 10s.; Mt 26, 14-16).

Los sucesos del martes proceden así: Jesús discute con los fariseos y saduceos, contempla a la viuda que echa su limosna y deja la ciudad con sus discípulos. En el monte de los Olivos contempla a Jerusalén, habla de su ruina y del fin del mundo. De allí envía, por fin, dos discípulos a Jerusalén para que preparen la Pascua. Por la tarde come el cordero pascual. Después va a Getsemaní. Es detenido y llevado a casa de Anás, quien le interroga y remite a Caifás, donde pasa la noche en la prisión hasta la mañana del día siguiente.

El miércoles, «cuando fué de día» (Lc 22, 66), se tiene la primera reunión del Sanedrín. Comparecen muchos testigos contra Jesús. Cuando éste confiesa que es el Mesías, el Sanedrín lo declara reo de muerte. Según el derecho penal judío, la condenación a muerte no se podía dar hasta el día siguiente. Jesús va a la prisión, donde pasa el resto del miércoles en poder de la soldadesca, que lo mofa.

El jueves, «cuando fué de día» (Mt 27, 1; Mc 15, 1), tiene lugar la segunda reunión del Sanedrín. Esta fué corta, pues no había otra cosa que hacer sino dar la sentencia de muerte, preparada el día anterior. En seguida los sumos sacerdotes y los ancianos llevaron a Jesús a Pilato, en el Pretorio (Mc 15, 2-5; Mt 27, 14-16; Lc 23, 2-4; Io 18, 28-35). Para no mancharse y poder comer la pascua *al día siguiente,* pues la mancha duraba una semana, ellos no entraron en el Pretorio. Pilato tuvo que salir a ellos. El primer interrogatorio de Pilato fué un poco largo. Los romanos se resistían a condenar a un inocente. Los judíos, en cambio, tenían prisa. Querían que Jesús fuese condenado y ejecutado aquel mismo día, «antes de la fiesta» (Mc 14, 2; Mt 26, 5). Por esto se comprende que ellos hicieran presión (Lc 23, 5), presentando varias acusaciones contra Jesús. Por fin, Pilato encontró una salida y envió a Jesús a Herodes. Los sumos sacerdotes y los escribas lo acompañaron. El proceso no avanzaba. Jesús no respondió ni una palabra a Herodes, quien lo remitió a Pilato. Es extraño que los sumos sacerdotes, a pesar de su odio, no volvieran con Jesús a Pilato. Y es que sabían que las audiencias del procurador habían terminado y que por aquel día no obtendrían ya nada. El plan de ejecutar a Jesús antes del viernes, día de la Pascua, había fracasado. Es posible que aprovechasen este tiempo para revolucionar al pueblo contra Jesús. Lo que restaba del jueves y toda la noche hasta el viernes, Jesús fué prisionero de los romanos.

El viernes por la mañana, Pilato convocó a los sumos sacerdotes y a los ancianos (Lc 23, 13). «Cuando se reunieron» (Mt 27, 17), tuvo lugar el segundo interrogatorio. Mientras Pilato estaba en el tribunal, su mujer le envió un mensaje. «Había padecido un sueño aquella noche» con motivo de la prisión de Jesús (Mt 27, 19). Desde

entonces, Pilato puso empeño en libertar a Jesús, pero el pueblo exigía su muerte. Después de la flagelación, Pilato confiaba todavía poderlo libertar. Habló con Jesús, pero fué inútil. Entregó a la víctima en manos de sus enemigos para que lo crucificasen. La crucifixión tuvo lugar antes del mediodía. Al mediodía sobrevino un eclipse, y a las tres de la tarde Jesús expiró.

Así es como el P. Vogt distribuye los sucesos de la Pasión. Hemos procurado reproducir su pensamiento con toda exactitud, conforme lo refleja en su último trabajo de julio de 1956. En el anterior de «Biblica» [13] concreta algunos puntos, que conviene tener presentes. La unción de Betania tuvo lugar seis días antes de la Pascua *oficial* (Io 12, 1). El martes faltaban dos días para la Pascua *oficial también* (Mc 14, 1*a;* Mt 26, 2). La cena de Jesús se tiene *el primer día* de los ázimos, *según el calendario antiguo* (Mc 14, 12; Mt 26, 17; Lc 22, 7.

Dos veces menciona San Marcos la Pascua en el capítulo XIV. Al principio, «*Erat autem Pascha et azyma post biduum*» (14, 1). En este verso, la Pascua hay que referirla *a la oficial,* según el Padre Vogt. En cambio, poco más adelante, en el v. 12, hay que referirla a la Pascua según el calendario antiguo-sacerdotal: «*Et primo die azymorum, quando Pascha immolabant*» (14, 12) [14]. A la Pascua oficial se refiere también Lc 22, 1-2: «*Appropinquabat autem dies festus azymorum, qui dicitur Pascha, et quaerebant principes sacerdotum et scribae, quomodo Iesum interficerent; timebant enim plebem*». Esta Pascua es la que se iba a cumplir en el viernes. De la misma manera hay que interpretar a Mt 26, 2-5, en donde es Jesús quien habla: «*Scitis quia post duos dies pascha fiet et filius hominis tradetur ut crucifigatur. Tunc congregati sunt principes sacerdotum... et consilium fecerunt, ut Iesum dolo tenerent et occiderent*». El contexto de estos versos de Mt es el mismo que el anterior de Lc, aunque aquí sea Jesús quien hable [15].

Ventajas del nuevo sistema cronológico

Las ventajas que tiene el nuevo sistema cronológico de la Pasión, según el P. Vogt, las vamos a entresacar de sus dos artículos antes citados, tanto en «Bíblica» del año 1955 como en «Christus» de 1956. Se pueden concretar en seis puntos.

1.° La primera ventaja fundamental es que el nuevo sistema resuelve la dificultad de la doble Pascua. Los Evangelios hablan de

---

[13] A. cit. (1955) p. 410s.
[14] Cf. Biblica (1955) p. 411.
[15] Cf. Biblica (1934) p. 484-504.

la Pascua con formas tan distintas y contradictorias que no se pueden explicar si no admitimos el doble cómputo para la fecha de la Pascua. El cómputo oficial y judío y el cómputo popular y antiguo. La fecha de la inmolación del cordero no fué la misma para todos los judíos, dentro del territorio mismo de Israel.

2.° Los sucesos de la Pasión son tan múltiples y variados que, si la arrestación se pone en la noche del jueves, apenas hay tiempo para el desarrollo de todos los episodios siguientes. En cambio, si la cena tiene lugar el martes y ponemos tres días para los diversos procesos y ejecución, todo se desarrolla de una manera normal y desahogada. La mañana del viernes se llena con el interrogatorio último de Pilato, la flagelación, la coronación de espinas y el camino al Calvario.

3.° Las deliberaciones del Sanedrín han sido siempre difíciles de armonizar. Lc 22, 6, dice que el consejo de los ancianos se reunió «cuando fué de día». Y habla a continuación del interrogatorio y de la confesión que hace el Señor sobre su realidad mesiánica. Mt-Mc cuentan este interrogatorio y confesión sin señalar el tiempo. Pero Mc (15, 1) prosigue: «Por la mañana, los sumos sacerdotes tuvieron consejo con los ancianos y los escribas y todo el Sanedrín». Mt (27, 1) dice lo mismo: «Llegada la mañana, los sumos sacerdotes y los ancianos del pueblo tuvieron consejo contra Jesús, para hacerle morir».

La mayor parte de los exegetas admiten dos reuniones del Sanedrín, una por la noche y otra por la mañana. Algunos solamente admiten la de la noche. Algunos también solamente la de la mañana. El P. Vogt cree que, estudiando seriamente el texto, hay que admitir *dos* reuniones *matinales* distintas. O mejor *en días distintos*.

«Sanh. 4, 1, praescribit ut iudicium capitis fiat d i e ; sessio nullam ostendi festinationem, neque ulla, praeter chronologiam brevem, apparet ratio supponendi formas iuridicas non esse servatas in hoc iudicio facto nomine legis et ad tuendam legem.»

La única base para la sesión nocturna del Sanedrín es que Mt y Mc unen las negaciones de Pedro con la sesión del Sanedrín. Pero proceden así porque ellos suprimen el interrogatorio en casa de *Anás, en cuyo palacio* tuvieron lugar las negaciones de Pedro. Dos ventajas más encuentra en esto el P. Vogt. No hay necesidad de cambiar el orden de versículos en San Juan, sobre todo 18, 24, ni tampoco hay que poner la reunión del Sanedrín fuera de su lugar propio, en casa del Sumo Sacerdote. San Lucas parece distinguir entre el palacio del Pontífice y el lugar de la reunión del Sanedrín: «*Duxerunt in domum Pontificis... et duxerunt illum in concilium suum*» (22, 54.66).

4.° En las prescripciones del derecho penal judío del siglo II cristiano, transmitidas por la Mishna, se manda que las sentencias capitales no se den sino de día, y nunca la víspera de sábado o de

fiesta. La pena de muerte no se puede firmar sino al día siguiente de la deliberación. En la cronología ordinaria de la Pasión hay que admitir ciertas irregularidades de derecho. Unos dicen que el proceso fué ilegal y otros que todavía no regían las normas de la Mishna.

5.° Los sumos sacerdotes, interesados en la muerte de Jesús, le acompañaron a casa de Pilato, y desde Pilato a casa de Herodes. Lo chocante es que no vuelvan con Jesús desde Herodes hasta Pilato. Parece que no vuelven y que se dispersan, porque luego dice el Evangelio que Pilato los convoca para un segundo interrogatorio (Lc 23, 13; cf. Mt 27, 17). También es extraño que el segundo interrogatorio de Pilato tuviera también lugar *por la mañana* (Io 18, 28*b*), habiendo precedido ya el primero de Pilato y el otro de Herodes. La nueva cronología explica más suavemente estos diversos interrogatorios y los sitúa en un marco temporal más humano.

6.° El sueño que tiene la mujer de Pilato se explica más naturalmente si Jesús ha llegado al Pretorio el jueves por la mañana y ha pasado en aquella prisión la noche del jueves al viernes, que es cuando tiene lugar el sueño. En la cronología corriente, en que Jesús no llega al Pretorio ni tiene contacto con el procurador hasta el viernes por la mañana, no se explica tan naturalmente la perturbación y sueño de la mujer.

El P. Vogt trata de demostrar también que la nueva cronología no es totalmente nueva, sino que tiene también caracteres de antigua. Este punto lo ha expuesto bien el P. Alonso en su respuesta al P. Pérez de Urbel, en el artículo o nota antes citada. Allí lo puede leer el lector de habla española. En el siglo II existe ya una tradición [16] *sobre el martes,* como día de la Cena última. Se encuentra en el viejo escrito de la *Didascalia Apostolorum,* en *Victorino de Pettau,* muerto el año 304, y en San Epifanio de Chipre, muerto el 403. Este último dice expresamente que Jesús no cenó la Pascua el jueves, sino el martes.

La idea de la Cena en el jueves se impuso poco a poco, apoyada en la interpretación obvia de los Evangelios. Así lo confiesa el Pa-

---

[16] Así dice el P. Vogt en el a. cit. de Christus (1956) p. 421: «au II siècle déjà existait une tradition selon laquelle la Cène avait eu lieu le mardi». Y cita el testimonio de la Didascalia como el más antiguo. Ahora bien, la *Didascalia* es de la primera mitad del siglo III. Lo más que dicen los autores sobre su antigüedad es que pertenece a los primeros decenios del siglo III. Cf. STEIDLE, B., *Patrologia,* Frib. Br. 1938, p. 269. QUASTEN, J., *Patrology,* Utrecht 1953, vol. II, p. 147. ALTANER, B., *Patrologie,* Freib. Br. 1955, p. 42. Ed. esp. Madrid 1953, p. 58. Por esto creemos algo ponderativo decir que la tradición asciende al siglo II. Tampoco se puede hablar de *una tradición* del siglo II, cuando no se cita más que un documento. Los otros dos documentos que se citan son del siglo IV y del siglo V. Como se ve, la tradición está formada por tres documentos antiguos: uno del siglo III, otro del IV y otro del V.

dre Vogt. Pero a continuación observa también: San Pablo no dice que Jesús celebrara la Cena *la víspera de su muerte,* sino la víspera del día en que *fué entregado* (1 Cor 11, 24).

Estos son los argumentos que apoyan la nueva interpretación de la cronología y sucesión de los hechos de la Pasión. No se puede negar que tienen su fuerza y pueden explicar algunos puntos oscuros de los Evangelios. También puede servir para iluminar lo que el Señor sufrió en su Pasión y hasta para facilitar la meditación piadosa. Pero ¿la puede admitir el exegeta imparcial, sin tropezar en otras dificultades positivas del texto sagrado? Veamos.

Dificultades exegéticas del nuevo sistema

Vamos a ver las dificultades que encuentra, a nuestro juicio, el nuevo sistema en el texto mismo de los Evangelios. Sin esas dificultades, no nos importaría que fuera nueva o vieja la sentencia. Reconocemos que no siempre una sentencia se ha impuesto sobre otra por imperativo científico e histórico. Como dice Pío XII, texto al que alude el P. Vogt, la novedad de una sentencia no es por sí sola motivo para rechazarla. La ciencia católica bíblica está abierta a todos los progresos, aunque tenga que romper con prejuicios viejos muy arraigados. Ahora que toda sentencia vieja y extendida merece respeto y tiene su fundamento, que hay que estudiar.

El P. Vogt confiesa que la cronología tradicional se ha impuesto por la interpretación obvia de los Evangelios. Esto ya es mucho. Yo creo que hay algo más que una interpretación obvia y sencilla. Hay también una exegesis científica y profunda que la favorece y hace desconfiar de la nueva cronología.

1.° San Pablo, 1 Cor 11, 23, dice que Jesús instituyó la Eucaristía «*in qua nocte tradebatur*» (παρεδίδετο). El P. Vogt reduce el significado de este verbo *tradebatur* a la traición de Judas y al prendimiento del Señor, y se apoya en el v. 26, donde ya no se habla de entrega, sino de *muerte:* «*mortem Domini annuntiabitis*».

No nos parece aceptable esta distinción ni por el contexto inmediato ni por el uso general del verbo «entregar». Este verbo mismo lo emplea San Pablo cuando habla de la entrega que hace el Padre de su Hijo para la Pasión y muerte: Rom 8, 32. De la entrega libre y amorosa que Jesús hace de sí también para la muerte y el sacrificio (Gal 2, 20; Eph 5, 2.25). De la entrega que hace el apóstol de sí también para la muerte por Cristo (2 Cor 4, 11).

El contexto inmediato se resiste a la distinción entre entrega para la prisión y para la muerte. San Pablo relaciona muy directamente la Eucaristía con la muerte del Señor, y ésta es la razón por la cual subraya la coincidencia temporal entre la Institución y la entrega de

Jesús para la Pasión. Por esto creemos que el contenido del verbo *tradebatur* es denso y abarca toda la Pasión y muerte del Señor. Es más, creemos que Pablo piensa más en la muerte que en el proceso. El proceso es una parte de la muerte. El contenido esencial, fundamental y directo es el que expresa el v. 26. La Eucaristía es un anuncio de *la muerte* del Señor. En la entrega entra la traición de Judas, el prendimiento, la Pasión y la muerte. Pero ésta como corona y flor. Como la cumbre de un largo y difícil camino.

¿Qué decir, pues, del texto de Pablo en orden a la cronología de la Pasión? Ciertamente no se puede utilizar para la nueva teoría. Más favorece la tradicional y antigua. Aunque tampoco a favor de ésta se puede argüir en rigor de exegesis. La duración más o menos larga del proceso no interesa a Pablo. Su texto se explica en cualquiera de las dos teorías. Pablo mira el proceso de la pasión, su principio y su remate como un todo único, en que se impone la muerte. Y la muerte la contempla como íntimamente relacionada con la Eucaristía.

2.° *Los sucesos del martes santo* quedan muy apretados en este sistema nuevo. No hay más que leer los capítulos referentes a este día. Comprende Mt 21, 20-25, 46; Mc 11, 20-13, 37; Lc 20, 1-21, 38. Es muy difícil encuadrar toda esta actividad en un solo día. Comprendemos que históricamente puede pertenecer esta materia a otro tiempo. Pero el hecho es que los Sinópticos la han enmarcado al final. Pero esta dificultad pesa igualmente en el sistema ordinario y tradicional, que supone corrientemente que el Señor pasó el miércoles en Betania y no vino a Jerusalén.

Lo que tiene menos explicación en la teoría nueva es lo que dice el P. Vogt, que Jesús *fué dos veces a Jerusalén el martes*. La primera vez por la mañana temprano. Luego volvió al Monte de los Olivos y tuvo allí el discurso escatológico. Desde allí envió a los discípulos para preparar la pascua y, por fin, fué él a la ciudad para comer el cordero.

En el sistema tradicional este final se desenvuelve de un modo menos precipitado y más normal. En efecto, el martes por la tarde se retira Jesús de Jerusalén. En el Monte de los Olivos, que le cogía de paso para Betania, tiene el discurso escatológico. Pernocta en Betania y el miércoles envía a dos discípulos para que preparen todo lo necesario para la comida del cordero.

3.° La nueva teoría suprime toda reunión nocturna del Sanedrín. Por la noche no hay más que el interrogatorio en casa de Anás. Las dos reuniones del Sanedrín tienen lugar por la mañana. Este es un punto que merece estudiarse.

Observemos: *a*) La presencia del Señor ante Anás es exclusiva de San Juan. Los tres primeros Evangelistas la han callado totalmente. San Juan mismo le da muy poca importancia. Toda la importan-

cia la tiene *el pontífice* de aquel año, que era Caifás (Io 18, 13). Por esto, para el orden de los sucesos se puede hacer caso omiso del episodio de Anás, porque no sabemos nada más que Jesús fué presentado a él. Fué una atención con el viejo ex-pontífice y una humillación más del Señor.

b) San Lucas no menciona el juicio nocturno. Se contenta con decir que llevaron a Jesús a casa del Sumo Sacerdote (Lc 22, 54, a). En cambio, Lc 22, 66-71 cuenta detenidamente la reunión matinal del Sanedrín, que Mt-Mc narra más ligeramente (Mt 27, 1; Mc 15, 1, a).

San Lucas ha considerado como más importante la reunión de la mañana. Y con toda razón. Obsérvese que ella fué *la oficial*. Mc-Lc mencionan expresamente el Sanedrín, el consejo o senado pleno de los judíos. Ahora asisten todos sus miembros: los príncipes de los sacerdotes, los ancianos del pueblo (Mt), los príncipes de los sacerdotes, los ancianos, los escribas y todo el consejo (Mc); los ancianos, los príncipes de los sacerdotes, los escribas reunidos en consejo (Lc). Esta sesión sobrepasa en número y solemnidad a la primera, que nosotros creemos fué por la noche, como probaremos en seguida fundados en el texto de los Evangelistas. La de la noche fué en casa del Pontífice. La de la mañana, más oficial, pudo muy bien tenerse en el lugar propio del Sanedrín y no en la casa particular del Pontífice. Si se examina también el proceso primero, se notará en él alguna incertidumbre. Vienen y van los testigos falsos, se contradicen. Jesús calla hasta que al fin se centra todo el proceso en la pregunta del Sumo Sacerdote. Esta primera reunión fué como preparatoria para la oficial de la mañana. Por la mañana todo está preciso y delimitado. No hay testigos inútiles. Todo va dirigido a la pregunta crucial: ¿Eres el Mesías? ¿El Hijo de Dios? Este segundo fué el proceso definitivo. Por esto es el único que cuenta San Lucas. San Juan, en cambio, siguiendo el plan general de su evangelio, lo omite, porque estaba suficientemente expuesto por sus predecesores.

Examinemos más detenidamente el proceso primero, como lo cuentan los Evangelistas. No creemos que se pueda desplazar hacia la mañana. Dice San Mateo: «Los que habían prendido a Jesús lo llevaron a casa del Sumo Sacerdote Caifás, donde *se habían reunido* (συνήχθησαν) los escribas y los ancianos» (Mt 26, 57; cf. Mc 14, 53; Lc 22, 54, a). Este modo de hablar indica que a Jesús lo llevan directamente del Huerto a casa del Pontífice. Que el Sanedrín estaba reunido allí previamente, esperando al preso, «*donde estaban reunidos*». La impresión que dejan los tres Sinópticos es que Jesús va directamente a casa de Caifás, Sumo Pontífice, y que lo está esperando para juzgarlo.

Por eso San Juan precisa como siempre, haciendo notar que primero fué a casa de Anás, pero que éste lo remitió en seguida a casa

del Sumo Pontífice Caifás (Io 18, 13-19). El interrogatorio de Caifás se une directamente con la llegada de Jesús a su palacio (Io 18, 19).

Los Evangelios no fundamentan la afirmación de que las negaciones de San Pedro tuvieron lugar en casa de Anás y no en la de Caifás. El pontífice de que habla San Juan no es Anás, sino Caifás (18, 13), y expresamente nos dice que Pedro entró en casa del Pontífice, en el palacio del Pontífice (18, 15.16).

No encontramos fundamento serio para suprimir la reunión de la noche y poner dos sesiones matinales distintas. A nuestro juicio Io 18, 14.19-24 son paralelos de Mt-Mc cuando narran la reunión nocturna en casa de Caifás, donde tienen lugar las negaciones de Pedro. Todo el interrogatorio que cuenta San Juan se hace en casa de Caifás, *el Pontífice de aquel año.* El interrogatorio lo hace el Pontífice, y el Pontífice era Caifás, no Anás. La dificultad está en el verso 24, donde, después de haber contado el interrogatorio hecho por el Pontífice, nos dice Juan que Anás lo envió a Caifás. Unos solucionan la dificultad diciendo que el aoristo griego se debe traducir por pluscuamperfecto: «Anás lo *había enviado* a Caifás.» Otros invierten el orden de los versos y colocan el 24 inmediatamente después del 14 (Lebreton, Vosté, Calmet, Joüon, Durand, Lagrange, Braun). Nosotros creemos que no hay que arrancar el verso de su sitio ni precisa traducir el aoristo por pluscuamperfecto. Basta pensar en el estilo ondulatorio de Juan. Tiene delante la narración de los Sinópticos, que completa con el episodio de que Jesús fué pasajeramente presentado a Anás, suegro del Pontífice, a quien le correspondía juzgar a Jesús. Sigue una digresión sobre la primera negación de Pedro, que tiene lugar en casa del Pontífice (vv. 15-18). El Pontífice que interroga en el v. 19 no puede ser sino el mismo que interrogó en el v. 13, Caifás. Terminado el interrogatorio explica Juan por qué se tuvo en casa del Pontífice, porque Anás *lo remitió* a Caifás (v. 24). Nosotros en nuestra formación griega hubiéramos dicho esto al acabar el v. 14. Pero Juan no escribe con la estilística nuestra. La digresión sobre Pedro ha desviado un poco el hilo de la narración central, y, para precisarlo bien, al final del interrogatorio, pone el verso clave, que explica el proceso en casa de Caifás y no en casa de Anás. El v. 24 se une lógicamente con el v. 14, pero no materialmente. El pensamiento vuelve allí, pero no la letra. Estas ondulaciones del pensamiento de San Juan son muy suyas.

En resumen, nosotros creemos que hubo dos sesiones, *una nocturna* en casa de Caifás, el Sumo Sacerdote, estrechamente unida con la prisión en todas las narraciones. San Lucas es el único que no trae detalles de esta sesión, aunque habla expresamente de la conducción de Jesús a casa del Sumo Sacerdote (22, 54, a). La otra fué *por la mañana,* en el lugar propio del Sanedrín. Esta es la que cuenta con más precisión San Lucas (22, 66-71). Las negaciones de Pedro tuvieron lugar entre una sesión y otra, en la casa del Sumo Sacerdote.

Esto nos parece obvio en las cuatro narraciones. Si en tiempo de Jesús regía ya la norma de la Mishna, prohibiendo las reuniones nocturnas para caso de pena capital, en el proceso de Jesús, donde domina tanto la pasión humana, se contravino a esa norma. La importancia del caso, el afán de acelerar la ejecución, porque se avecinaba la pascua, les pareció que justificaba esta ilegalidad. Tanto más que se salvaba lo más importante, el sentenciar definitivamente en la segunda reunión del día siguiente.

4.° *El mensaje de la mujer de Pilato.*—La nueva teoría encuentra un argumento en el sueño de la mujer de Pilato. Efectivamente, si Jesús es llevado a Pilato el jueves por la mañana, su mujer se entera del proceso ese mismo día y la noche del jueves al viernes, en que tiene lugar el sueño, participa ya de la preocupación de su marido por el proceso del Señor. El sueño se explica de esta manera más conforme a la psicología natural y humana. Esto es claro, pero no creemos que sea ningún argumento serio a favor de la nueva cronología. La naturaleza del sueño de la mujer de Pilato nos es desconocida y la expresión del Evangelista es muy general: «*He padecido mucho en sueños por su Causa*» (Mt 27, 19). Podía haber padecido en sueños durante la noche y al día siguiente, esto es, el viernes por la mañana, haber relacionado el sueño con la Causa de Jesús. Tampoco sabemos si la mujer había oído hablar ya antes de Jesús. Es lo más posible. Pilato y ella pudieron tener noticias del prendimiento la misma noche del jueves. Pero lo más importante, a nuestro juicio, es que el sueño, como lo refiere el Evangelio (Mt 27, 19), tiene caracteres de providencial, que no se desarrolla según la mera psicología humana y natural. Existe en él cierta intervención preternatural o divina. Sobrepasa las leyes de la pura psicología natural. Se puede explicar, por tanto, aunque Jesús hubiera sido llevado al Pretorio en la mañana del viernes. Para explicar el sueño de San José y el aviso del ángel para que se marchara a Egipto, no hace falta suponer que tuviera noticia de los planes de Herodes. Hay una psicología natural y otra sobrenatural que se rige por fuerzas superiores y misteriosas.

5.° *El episodio de Herodes.*—Un argumento que parece impresionar en la nueva teoría está tomado del episodio de Herodes. Los príncipes de los sacerdotes y los escribas acompañan a Jesús en la ida a Herodes, pero luego no vuelven con él a Pilato. Se dispersan. Pilato tiene que convocarlos de nuevo. Esto probaría que el episodio de Herodes tuvo lugar por la tarde y terminó en una hora en que Pilato tenía cerradas las audiencias. Los judíos se dispersan porque ya no tienen nada que esperar en aquel día y aguardan al siguiente. De esta manera el episodio de Herodes tendría lugar el jueves. ¿Qué fundamento da el Evangelio? Muy poco o ninguno por cierto. Puede leerse el texto de Lc 23, 6-12. *Ni a la ida ni a la vuelta* menciona

a los príncipes de los sacerdotes y a los escribas. Desempeñan un papel colateral en el episodio. Se acuerda de ellos cuando Jesús está delante de Herodes y nos dice «*que estaban allí acusándole con insistencia*» (23, 10). Si *en la narración* no han ido con Jesús, tampoco tienen que volver con él.

Una frase de Pilato nos puede orientar sobre la manera como sucedieron los hechos. Aludiendo al juicio de Herodes, dice Pilato a los judíos: «*Nos* lo ha remitido» (Lc 23, 15). No parece que este plural (*nos, a nosotros*) sea un plural mayestático y haya que referirlo solamente al Procurador, que habla en plural. Es más obvio incluir en el *nos* a Pilato y a los judíos acusadores. Esto puede indicar que no todos los judíos fueron a Herodes. Irían algunos, otros se quedarían en el Pretorio. Los que fueron a Herodes se volvieron por su cuenta al Pretorio y *a todos* les devuelve Herodes el preso para que ellos lo condenen o pongan en libertad. Jesús con los soldados forma un grupo, y Pilato con los acusadores, otro.

Se insiste en que los judíos se dispersaron después del episodio de Herodes porque Pilato tuvo que *convocarlos* (Lc 23, 13). El texto exacto del Evangelio y el original griego no favorece en nada este argumento. Veamos.

«*Pilato convocó a sí* (συγκαλεσάμενος) *a los sumos sacerdotes, a los magistrados y al pueblo*» (Lc 23, 13). Nótese la diferencia de sujeto entre los que hay en casa de Herodes acusando y éstos que Pilato convoca. Allí están *los sumos secerdotes y los escribas*. Aquí son convocados *los sumos sacerdotes, los magistrados y el pueblo*. Este sujeto es más amplio. De aquí no se puede argüir diciendo que los que estuvieron en casa de Herodes no han venido inmediatamente al Pretorio. Se insiste en que Pilato *los convocó*, como si se hubieran dispersado antes. ¿Cuál es el sentido del verbo original griego? Está en voz *media* y significa lo mismo que «convocar *hacia sí*». Aunque estuvieran en el mismo Pretorio, los pudo convocar hacia sí, llamarlos a sí, *admitirlos en su presencia*. Y este es el único sentido que admite en todo el contexto el verbo. No es admisible que Pilato mandara emisarios por las casas de los sumos sacerdotes, de los príncipes y del *pueblo*, llamándolos al Pretorio. Todos estaban en el Pretorio y Pilato los llama *a su presencia* para dialogar con ellos.

6.° *El doble calendario*.—Los descubrimientos de Qumran han dado consistencia histórica a una hipótesis antigua. *Se suponía* que en tiempo del Señor existía entre los judíos un doble calendario para el cómputo de la Pascua. Así se explicaba la diversa manera de hablar que tiene San Juan con relación a sus tres predecesores. Es decir, se suponía hasta ahora que el IV Evangelio hablaba de la pascua *oficial*, la de los Judíos con mayúscula, la de los Príncipes de los judíos. Los Sinópticos hablaban de la pascua popular, la de los Galileos, la más corriente y común. No coincidían en el día estas dos

pascuas porque se suponía que había dos cómputos o calendarios distintos. Los nuevos descubrimientos han venido a confirmar esta suposición. Existían realmente dos calendarios entre los judíos. Los Esenios de Qumran seguían fieles al calendario antiguo, en frente del otro más moderno que se había impuesto en los sectores más cultos.

Este ha sido un hallazgo del que todos podemos felicitarnos. Hoy día hay más base histórica para concordar a San Juan con los Sinópticos en este punto particular de la última pascua [17].

La nueva teoría cronológica da un paso adelante poco seguro y del que nosotros desconfiamos mucho. La existencia del doble calendario no la utiliza para armonizar el IV Evangelio con los tres Sinópticos, sino para armonizar dos afirmaciones de un mismo Evangelista, suponiendo que un mismo Evangelista en una misma perícopa sigue dos calendarios distintos, dos cómputos distintos, que habla de dos pascuas distintas, la oficial y la particular. Y este doble cómputo se da en los cuatro Evangelistas, sin que ellos avisen previamente de que van a seguir dos cómputos distintos, y así unas veces hablan de una pascua y otras de otra. Este es un inconveniente serio de la nueva teoría.

Los Sinópticos.—Cada uno de ellos habla de la pascua oficial y de la pascua antigua. Hablan los tres de la pascua *oficial* con motivo del consejo secreto del Sanedrín (Mt 26, 2; Mc 14, 1; Lc 22, 1). Puede verse el texto sinóptico de los tres Evangelistas en nuestra Sinopsis [18].

Hablan los tres de la pascua *antigua* poco después, con motivo de la preparación de la última cena [19] (Mt 26, 17; Mc 14, 12; Lc 22, 7).

¿Se puede sostener esta teoría? Ya es extraño *a priori* que un mismo autor, en un mismo contexto, piense en dos cómputos distintos para una misma fiesta, sin avisar previamente al lector. Pero el contexto mismo indica que los tres Sinópticos piensan en la misma pascua y no en pascuas distintas, la del calendario antiguo y la del calendario moderno.

En efecto, Mt 26, 2 dice: «Sabéis que *dentro de dos días* es la Pascua.» Esta misma fiesta la denomina doblemente Mc 14, 1: «Dos días después era *la pascua* y *los ázimos*.» S. Lc 22, 1: «Se acercaba la fiesta de *la pascua*, llamada de *los ázimos*.» *La pascua* y *los ázimos* designan la misma fiesta. Según la nueva teoría aquí los Evangelistas hablan de la pascua que han de celebrar los judíos el viernes por la

---

[17] Para hacerse cargo del problema, que aquí resumimos, cf. «*El día de la última cena y muerte del Señor en el Cardenal Toledo*»: ArchTG 7 (1944) 125-186. *Sinopsis Concordada de los Cuatro Evangelios,* Madrid 1954, p. 288-9. Es más fácil explicar los Sinópticos por S. Juan.

[18] N. 264, p. 287. Cf. Bibl 1955, a. cit., p. 410s.

[19] *Sinopsis,* n. 266, p. 288. Cf. Bibl 1955, a. cit., p. 411.

noche. Veamos cómo hablan después de la pascua que va a celebrar Jesús, la del martes, según la nueva teoría:

«*El primero de los ázimos* se acercaron los discípulos a Jesús y le dijeron: ¿Dónde quieres que te preparemos para comer *la pascua?*» (Mt 26, 17). «*El día primero de los ázimos,* cuando se sacrificaba *la pascua,* dijéronle sus discípulos...» (Mc 14, 12). «Llegó *el día de los ázimos,* en el que había que sacrificar *la pascua...*» (Lc 22, 7). ¿Se puede decir que la pascua que llega aquí, el primer día de los ázimos, es distinta de la que mencionaron poco antes, en el principio del capítulo? La pascua o ázimos que *llegan aquí* es la misma que se anunció como *próxima* (*faltan dos días*) en el principio de los respectivos capítulos. No es solamente la proximidad de versos, la identidad de perícopa, es la manera como se menciona la pascua. La primera vez se menciona como *próxima a venir.* La segunda vez se menciona como *venida.* Los Evangelistas que hablan así tienen que pensar *en la misma* pascua, en la pascua de que ellos tratan, que es la de Jesús. En este punto no están de acuerdo A. Jaubert y E. Vogt.

Mientras el último refiere la pascua de Mt 26, 2 (Mc 14, 1; Lc 22, 1) a la oficial, el primero la refiere a la antigua, propia de Jesús [20].

El IV Evangelio sigue también dos cómputos distintos. Unas veces habla de la pascua de Jesús (calendario antiguo), otras de la pascua de los judíos (calendario moderno).

Io 12, 1 Jesús llega a Betania *seis días* antes de la pascua legal o de los judíos. La que se había de celebrar el viernes por la noche [21]. La cena del cordero la hace el Señor la víspera de la pascua suya, la del calendario antiguo (Io 13, 1). Según la frase de A. Jaubert, la cena y la crucifixión tienen lugar ambas la víspera de la pascua, pero *no de la misma pascua.* Es decir, según San Juan, Jesús muere la víspera de la pascua oficial o judía del calendario moderno (18, 28). Jesús muere el viernes y la pascua era el día siguiente, que empezaba aquella noche. Jesús come el martes, también víspera de pascua, la pascua del calendario antiguo, que era el miércoles y empezaba a contarse ya el martes por la noche. Jesús muere el viernes, 14 de Nisan del calandario moderno, y come el martes, 14 Nisan del calendario antiguo. «Cène et crucifiément ont lieu tous deux a la veille de la Pâque, mais non pas de la *même* Pâque» [22].

El sistema es lógico. Si se pone la cena del Señor en el martes

---

[20] Cf. RevHistRel (1954) a. cit., p. 157. Bibl 1955, a. cit., 410s. Mt-Mc no cuentan en su momento histórico la unción de Betania. La han desplazado uniéndola al día en que Judas habla con los Judíos, porque Judas se resolvió a su traición en la cena de Betania. Cf. *Sinopsis Concordada,* n. 225.

[21] JAUBERT, a. cit., p. 157s.

[22] Id. ib. p. 157.

«*víspera de la pascua*» (Io 13, 1) es necesario decir que esta pascua de la cena no es la misma pascua que tienen que comer todavía el viernes los Judíos (18, 28). Hay que pensar que el Evangelista habla en un caso de una pascua, y en otro, de otra. En la cena se refiere a la pascua del calendario antiguo, y en la mañana del viernes se refiere a la pascua del calendario moderno.

Nosotros creemos que San Juan habla siempre de *la misma pascua*. La pascua que menciona en 13, 1 es la pascua de *su tránsito*, que es su muerte, la cual tuvo lugar, según todos, en el viernes. Si cómputo. Si Jesús come el cordero en el día propio de la pascua, es cuando cena Jesús. Y la víspera fué el jueves. De esta manera se explica perfectamente el texto 13, 1 y el mismo Evangelista sigue siempre un mismo cómputo. La llegada a Betania tiene lugar *seis días* antes de la pascua, es decir, de la pascua de los judíos, que empezó el viernes en que Jesús murió. San Juan sigue siempre el mismo cómputo. Si Jesús come el cordero en el día propio de la pascua, según los Sinópticos, es porque éstos siguen otro cómputo, el del calendario antiguo. Así se explica que los tres Sinópticos discrepen de Juan, porque ellos hablan según el calendario antiguo, y Juan habla según el calendario moderno y oficial, que siguieron los Judíos.

Conclusión.—Los descubrimientos de Qumran han puesto en claro la existencia de un calendario antiguo, que seguía una secta de Esenios contemporáneos del Señor. Esto explica que Jesús comiera la pascua en día distinto de los Judíos. Los Sinópticos han podido hablar según un calendario, y San Juan, según otro. La nueva teoría, que desplaza la Cena al martes, no se justifica suficientemente con los nuevos descubrimientos, aunque dé mayor margen a los sucesos de la Pasión y hasta pueda facilitar la piadosa meditación de los sufrimientos del Señor.

Granada, 26 enero 1957.

JUAN LEAL, S. I.

Misión de los laicos en la Iglesia, según las enseñanzas del Papa Pío XII

En estos últimos años los escritos sobre la llamada «Teología del laicado» se han multiplicado extraordinariamente [1]. Esta literatura tan copiosa responde ciertamente a un hecho consolador: existe una inquietud, cada vez más sentida, entre los seglares, de vivir conscientemente la vida de la Iglesia; un deseo, cada vez más vehemente, de conocer su misión en el cuerpo místico del que ellos son miembros vivos con función propia.

Así se ha podido escribir con toda verdad que el interés por todo lo que a la Iglesia se refiere es una de las características de nuestro siglo. «Todas las confesiones cristianas —dice CHARLES MOELLER al comenzar la cuarta parte de su reciente obra: *Mentalidad moderna y evangelización*— conocen actualmente un despertar del sentido de la Iglesia... Los historiadores cristianos dirán seguramente de nuestro siglo XX que ha sido un siglo eclesial» [2].

Tres causas principales se apuntan, como decisivas, en este resurgir de la conciencia religiosa en el campo seglar: la renovación del espíritu litúrgico, el conocimiento, intensamente vivido, del valor del

---

[1] En Estudios Bíblicos 1953, p. 39-65, publicó D. AVELINO ESTEBAN una nota bibliográfica en que recogía 191 artículos de Revistas de esta materia o más o menos directamente relacionados con ella. Los libros más completos que tratan de la Teología del laicado son CONGAR, *Jalons pour une Théologie du Laïcat*, París 1953; PHILIPS, *Le rôle du laïcat dans l'Eglise*, Tournai, París, 1954, traducido recientemente (1956) al castellano en la colección Prisma. Las Semanas de Teología tenidas en Madrid en 1953 y 1954 se ocuparon también en gran parte de esta materia. Sus trabajos pueden encontrarse en los Anuarios correspondientes: *XIII Semana Española de Teología*, Madrid 1954, p. 3-303, y *XIV Semana Española de Teología*, Madrid 1955, p. 307-386.

[2] CHARLES MOELLER, *Mentalité moderne et évangélisation*, Bruxelles 1955, p. 229.

matrimonio cristiano como célula constitucional de la Iglesia, la participación del laico en el apostolado jerárquico de la Acción Católica [3].

El Papa Pío XII, como Pastor universal de todos los fieles, ha alentado con sus palabras este movimiento tan consolador, le ha señalado sus justos límites, ha corregido las desviaciones que hayan podido aparecer en algún punto concreto. Recoger las principales líneas directivas del Sumo Pontífice en esta materia, tal como aparecen en algunos documentos de estos últimos años, será el objeto de la presente nota. Advertimos desde el principio que no pretendemos estudiar todos los documentos de esta materia. Con todo, creemos que los que hemos escogido tienen especial importancia.

I. La intervención de los laicos en el Apostolado

Hemos dicho que el Papa Pío XII alienta con sus palabras este movimiento. No será tarea difícil el probarlo. La obra más esencial de la Iglesia, ya que constituye el fin mismo por el que Cristo la fundó, es sin duda la extensión del reino de Dios en la tierra. Las palabras del Señor a los apóstoles: «Id por todo el mundo, adoctrinad a todas las gentes... enseñándoles a guardar todo lo que yo os he mandado» [4], resuenan hoy en los oídos y en el corazón del Sucesor de San Pedro tanto más apramiantes cuanto son más dolorosas las defecciones de grandes masas, hasta ayer religiosas, que ya no quieren saber nada con la Iglesia. Pero los Sacerdotes son pocos, demasiado pocos, para poder llegar a todas partes; y por otro lado los prejuicios contra el Sacerdote levantan en muchos casos un muro infranqueable que cierra el paso sin remedio al Ministro de Dios. ¿Se quedarán estas pobres gentes sin predicadores del mensaje del amor de Jesucristo? Pío XII ve a los seglares fervorosos alineándose al lado de la Jerarquía para prestarle su ayuda; y el corazón del Padre común se siente aliviado y afirma solemnemente que «un apoyo suministrado por los seglares en el apostolado es de una necesidad indispensable» [5]; y consiguientemente exhorta a los Obispos «que usen de ellos [de los seglares] con la conciencia de su grave responsabilidad, alentándoles, sugiriéndoles iniciativas y aceptando de buen grado las que sean propuestas por ellos y, según la oportunidad, aprobándolas con amplitud de miras. En las batallas decisivas es a veces del frente de donde parten las iniciativas más felices. La Historia de la Iglesia ofrece numerosos ejemplos de ello» [6].

---

[3] Congar, *Jalons pour une Théologie du Laïcat*, p. 8

[4] Mt 28, 19-20.

[5] Discurso de Pío XII al primer Congreso mundial del Apostolado seglar: AAS 1951, p. 786; trad. «Ecclesia» 1951, II, p. 433.

[6] AAS 1951, p. 789.

Estas luminosas palabras del Papa merecen una seria reflexión. Por una parte da por descontado el Padre Santo que la Jerarquía tendrá siempre la dirección y la última palabra en todo lo que atañe al Apostolado seglar, ya que ella ha de *acoger* de buen grado sus iniciativas y las ha de *aprobar*. Por otro lado supone que los Obispos tendrán amplitud de miras, advirtiendo que de los seglares pueden salir y de hecho salen muchas veces *las iniciativas más felices* en el campo del apostolado. Y la prueba palmaria la encontramos en *muchos ejemplos que nos ofrece de ello la Historia de la Iglesia.* No especifica el Papa aquí cuáles sean estos ejemplos; ni era necesario, ya que, al comenzar el discurso que vamos comentando, había hablado más explícitamente de este punto al *situar,* como dice él mismo, el movimiento seglar de hoy a la luz de la Historia de la Iglesia.

Porque si bien es cierto que el apostolado de los laicos alcanza hoy una importancia que no tenía antes, sería completamente falso afirmar que nada o casi nada se había hecho hasta hoy en este respecto. Es verdad que en la alta edad media se estimó poco en algunas regiones el estado laical y hubo una tendencia funesta a considerar como dos cuerpos en la Iglesia: los eclesiásticos, clérigos y monjes, por una parte, y los laicos —casi sólo tolerados a causa de la humana fragilidad—, por otra [7]. También es cierto que los tratados «de Ecclesia» que aparecen sistematizados por primera vez en el siglo XIV [8] y que se perfeccionan con MELCHOR CANO y S. ROBERTO BELARMINO [9] son tratados preferentemente de la Jerarquía y dejan casi en la penumbra todo lo que a los laicos se refiere. Es natural que así sucediese, ya que sus autores pretendieron sobre todo defender la constitución jerárquica de la Iglesia contra la concepción democrática y laical que propugnaba la Reforma protestante. Pero esto no quiere en manera alguna decir que en el siglo XVI no se tuviera ninguna consideración al valor del seglar en la Iglesia. Pío XII rechaza como falsa esta apreciación con las siguientes palabras:

> «Gustan frecuentemente de decir que durante los cuatro últimos siglos la Iglesia ha sido exclusivamente clerical, por reacción contra

---

[7] «La condition laïque est présentée comme une concession à la faiblesse humaine. «His licet... his concessum est» dit le texte de Gratien. D'autres textes reflètent, vers le même temps, la même idée. C'est par exemple celui de la bulle par laquelle Urbain II confirmait, en 1092, la fondation des chanoines de Raitenbach.» CONGAR, *Jalons...*, p. 30-31.

[8] Según LECLERCQ, *La vie du Christ dans son Église,* París 1947, p. 9, el primer tratado conocido *de Ecclesia* es el de JAIME DE VITERBO de 1301 o 1302, y es una defensa de Bonifacio VIII contra Felipe el Hermoso.

[9] MELCHOR CANO, *De locis theologicis libri XII.* VEN. ROBERTI CARD. BELLARMINO, *Controversiae generales,* controversias I - V. Esta última trata de los laicos, pero únicamente bajo el aspecto de la autoridad civil y de sus poderes.

> la crisis que en el siglo XVI había pretendido llegar a la abolición pura y simple de la Jerarquía... Semejante juicio está tan lejos de la la realidad, que es precisamente a partir del santo Concilio de Trento cuando el laicado se ha encuadrado y ha progresado en la actividad apostólica. La cosa es fácil de comprobar: basta recordar dos hechos históricos, patentes entre muchos otros: las Congregaciones marianas de hombres, que ejercitaban activamente el apostolado de los seglares en todos los dominios de la vida pública; y la introducción progresiva de la mujer en el apostolado moderno» [10].

Sería interesante ilustrar las palabras del Papa con algunos ejemplos. Una rápida ojeada a la Historia de las Congregaciones marianas en su primer período, escrita con reconocida crítica histórica por el P. Emilio Villarèt en 1947 [11], nos confirmarían plenamente. Las Congregaciones marianas agrupan a toda clase de hombres, nobles, intelectuales, artistas, militares, artesanos, hasta esclavos en América y moriscos en España, para realizar obras de apostolado que en nada desmerecen de las que actualmente llevan a cabo los apóstoles seglares más entusiastas. En el aspecto del apostolado social persiguen conseguir una verdadera fraternidad cristiana entre todas las clases, fruto muy digno de tenerse en cuenta en aquella época en que se mantenían las distancias de un modo inconcebible para nuestros días.

Bajar a casos concretos sería ajeno al fin de este estudio; los cuales, por otra parte, encontrará fácilmente el que lo desee en la Historia e las Congregaciones antes citada [12]. Pero bastará lo indicado para rechazar, con Pío XII, como falsa la afirmación que los seglares no conocieron hasta nuestros tiempos el puesto que se les debía conceder en la Iglesia.

II. Influjo de vida espiritual en la Sociedad temporal

Pío XII, en la alocución a los nuevos Cardenales de la primera promoción de después de la guerra, el 20 de febrero de 1946, daba como razón poderosísima para una activa intervención de los seglares la ardua misión que los tiempos actuales tienen reservada a la Iglesia:

> «La Iglesia —dice— deberá vivir hoy más que nunca su misión; deberá más enérgicamente que nunca rechazar aquella falsa y estrecha concepción de su espiritualidad y de su vida interior, que quisiera confinarla, ciega y muda, al retiro del Santuario. La Iglesia no

---

[10] AAS, 1951, p. 784-785; Ecclesia 1951, II, p. 433.

[11] Emile Villaret, S. I.: *Les Congrégations mariales I Des origines a la supression de la Compagnie de Jésus (1540-1573)*.

[12] Cf. como ejemplos en la ob. cit., p. 255-256; 268 ss.; 483-492; 535-549.

puede encerrarse inerte en el secreto de sus templos, abandonar su misión divinamente providencial de formar al hombre completo y colaborar así sin descanso en la constitución del fundamento sólido de la sociedad. Tal misión es para ella esencial. Considerada desde este punto de vista, la Iglesia puede definirse la sociedad de aquellos que, bajo el influjo sobrenatural de la gracia, construyen la potente armazón de la convivencia humana en la percepción de su dignidad personal de hijos de Dios y en el desarrollo armónico de todas las inclinaciones y energías humanas. Bajo este aspecto, venerables hermanos, los fieles y con mayor precisión *los laicos se encuentran en la línea más avanzada de la vida de la Iglesia; por ellos la Iglesia es el principio vital de la sociedad humana.* Por esto ellos, especialmente ellos, deben tener una conciencia cada vez más clara no solamente de pertenecer a la Iglesia, sino de ser la Iglesia, es decir, la Comunidad de los fieles sobre la tierra, bajo la dirección del Jefe común, el Papa, y de los Obispos que están en comunión con él. *Ellos son la Iglesia,* y por esto desde los primeros tiempos de su historia los fieles, con el consentimiento de sus Obispos, se han unido en asociaciones particulares, que responden a las más diversas manifestaciones de la vida. Y la santa Sede no ha cesado nunca de aprobarlas y alabarlas» [13].

Este texto de Pío XII nos da el fundamento teológico de un aspecto, quizá no suficientemente considerado, de la misión que incumbe al laico en la Iglesia. Para entenderlo en toda su profundidad será necesario que recordemos un poco de historia.

Desde sus orígenes distinguió la Iglesia dos clases de miembros: los clérigos, destinados al culto divino, y los laicos. Algo más tarde se añadió un tercer término, el monje, que podía ser ya clérigo, ya laico [14]. El Código de Derecho Canónico ha plasmado esta distinción en uno de sus cánones: «Ex divina institutione sunt in Ecclesia clerici a laicis distincti, licet non omnes clerici sint divinae institutionis; utrique autem possunt esse religiosi» [15]. Por eso el Sacramento del Orden es lo que distingue esencialmente clérigos y laicos: «Ordo ex Christi institutione clericos a laicis in Ecclesia distinguit» [16]. Los laicos, pues, como advierte Philips [17], tienen el derecho de recibir del clero los bienes espirituales; y así el oficio de los sacerdotes consiste substancialmente en «dar», mientras el de los fieles es «recibir».

Esta posición de *receptibilidad,* característica del laico, no les condena en manera alguna a la pasividad; pues ya veremos cómo Pío XII

---

[13] AAS 1946, p. 149. Trad. de «Ecclesia» 1946, I, p. 231. Con todo, hemos modificado ligeramente la traducción, procurando atenernos más fielmente al original italiano.

[14] Cf. CONGAR, *Jalons...*, p. 19 ss.

[15] CIC can. 107.

[16] Id. can. 948.

[17] PHILIPS, *Les laïcs dans le mystère de l'Église* en «Problemi scelti di teologia contemporanea», Anal. Greg., v. LXVIII, Roma 1954.

aprueba y alaba la cooperación del laico en la potestad de enseñar, ya sea por la Catequesis, ya sea por la defensa de la religión de palabra y por escrito. Pero es verdad que en todo esto el laico está siempre en un segundo plano. Hay en cambio otro aspecto en la Economía de la Iglesia en que ellos figuran en primer plano: nos lo dice el Papa con palabras terminantes y es al «tratar de construir todo el complicado andamiaje o trabazón de la convivencia humana». Los pueblos han de colaborar, todos a una, en poner un fundamento sólido a esta humanidad que hoy más que nunca ha de vivir unida y en paz, si no quiere hundirse en los horrores de una guerra atómica; y es necesario darle una potente dosis de espíritu, ya que la triste experiencia de las últimas centurias muestra también a donde lleva el materialismo como sistema. Y aquí viene la gran misión de la Iglesia: ser el principio vital de la sociedad humana. Pero «bajo este aspecto son los laicos —nos dice Pío XII— los que se encuentran en la línea más avanzada de la Iglesia; *por ellos* la Iglesia es el principio vital de la sociedad humana». Esta afirmación tan categórica del Sumo Pontífice nos da derecho a establecer un paralelismo entre la misión primordial del Sacerdote y la del laico en esta forma: lo que hace el Sacerdote en los miembros del Cuerpo místico de Cristo, darles la vida sobrenatural por los sacramentos, hace el laico en el cuerpo social de la humanidad, influyendo en que la vida sobrenatural, la conciencia de la dignidad de hijos de Dios, sea una realidad que cuente en las instituciones políticas, económicas, culturales, etc.

Y en este sentido habla el Papa también en el discurso antes citado a los congresistas del primer congreso internacional del apostolado seglar:

> «Por la fuerza de las cosas resulta una compenetración recíproca del apostolado religioso y de la acción política. Política en el sentido noble de la palabra, que no quiere decir otra casa que colaboración para el bien de la Ciudad 'Polis'. Y aunque es cierto que la Acción Católica que incumbe a los seglares no debe entrar en lid en la política de los partidos, no puede por otra parte desentenderse de los problemas vitales que se ventilan en las esferas de la política, como son las leyes que conciernen al matrimonio, la familia, el niño, la escuela, en los que deben procurar por todos los medios influir para que se resuelvan según los principios del Evangelio» [18].

Dios quiera que esta gran misión primordial de los laicos, como representantes de la Iglesia y de sus principios en la Sociedad, sea más conocida por todos y llevada hasta sus últimas consecuencias.

---

[18] AAS 1951, p. 791, completado el texto con las palabras del discurso de 28 de marzo 1948 al que hace alusión el mismo Pontífice.

Junto a esta misión de primera línea el laico ha de cooperar también, según las enseñanzas de Pío XII, con la Jerarquía en su misión de enseñar.

III. Participación del laico en el magisterio

El lugar que ocupa el laico en el Magisterio de la Iglesia lo expone ampliamente el Papá en la alocución «Si diligis» del 31 de mayo de 1954 a los Cardenales y Obispos de todo el Orbe, reunidos en gran número en Roma para asistir a la solemne canonización de S. Pío X. Las circunstancias y las palabras introductorias son tan solemnes que dan a este documento del Magisterio Ordinario del Papa una importancia excepcional.

En todo el documento va tratando de estos tres puntos principales: 1.° Fundamentos teológicos de la potestad magisterial de la Iglesia. 2.° Desviaciones en el llamado magisterio de los laicos. 3.° Doctrina verdadera.

1.° El fundamento teológico de la potestad magisterial de la Iglesia es bien claro. Podemos resumir la doctrina que va dando Pío XII en estas proposiciones fundamentales: Jesucristo confió a los apóstoles y a sus sucesores la verdad que trajo del cielo. Fuera del Papa para toda la Iglesia y de los Obispos para los fieles encomendados a su cuidado, no hay otros maestros por derecho divino en la Iglesia de Cristo. Pero ellos pueden llamar a otros colaboradores, los cuales no ejercen la enseñanza en nombre propio, ni por su ciencia teológica, sino en fuerza de la misión que han recibido del legítimo magisterio.

2.° Las desviaciones tienen siempre su origen en querer apartarse de este magisterio establecido por Dios, como ya había declarado el Papa en la Encíclica «Humani generis» [19]. Esta independencia del magisterio legítimo ha comenzado a ser defendida de un modo particular, nos dice Pío XII, por una que llaman «teología laical» y por un grupo de «teólogos laicos» que se proclaman independientes o «sui iuris». De esta teología existen ya prelecciones, textos impresos, círculos, cátedras, profesores. Distinguen éstos su magisterio del magisterio público de la Iglesia y en cierto modo lo oponen a él.

3.° Las razones en las que pretenden asentar sus falsas doctrinas son: 1.ª En el *Nuevo Testamento* y especialmente en las Epístolas de S. Pablo se habla de los carismas de enseñar e interpretar que Dios concedía a los fieles, sin distinción de grados jerárquicos. 2.ª *La*

---

[19] AAS 1950, p. 567-569.

Historia nos presenta, desde el principio de la religión cristiana hasta nuestros días, un gran número de seglares que enseñaron de palabra o por escrito la verdad cristiana sin haber sido llamados a ello por los Obispos y sin haber pedido o recibido la facultad del sagrado magisterio, sino movidos por su propio impulso o celo apostólico.

No refuta aquí expresamente el Papa cada uno de estos argumentos, sino sólo de un modo general al afirmar categóricamente: «En contra de esto hay que sostener lo siguiente: No ha habido nunca, ni hay, ni habrá jamás en la Iglesia un magisterio legítimo de laicos que haya sido sustraído por Dios a la autoridad, guía y vigilancia del magisterio sagrado» [20].

Aquí afirma el Papa indirectamente, pero con la suficiente claridad, que en vano recurrirán los defensores de una teología laical independiente a esta clase de argumentos. Podrá la Jerarquía exigir con más o menos rigor el modo de practicar la sujeción a la autoridad magisterial, según lo pidan las circunstancias, los peligros de error o de herejía, etc.; podrá en los casos en que la acción del Espíritu Santo sea evidente, como lo fué en los carismáticos, dejar plena libertad en sus actuaciones; pero esto no suprime en modo alguno la sujeción a la Autoridad legítima del magisterio.

Pero sujeción no quiere en manera alguna decir destrucción de toda iniciativa. Más aún, una colaboración activa de los laicos la supone el Papa en este mismo documento cuando, después de haber indicado como «argumento convincente y criterio seguro que no guía el Espíritu de Dios y de Cristo a los seglares que así [con independencia] hablan y obran», añade: «Muy lejos de Nos el que con estos avisos apartemos del más profundo estudio de la doctrina sagrada o de su difusión entre el pueblo a cuantos, de cualquier orden o condición que sean, se sienten a ello movidos por tan noble entusiasmo» [21].

Por estas palabras se ve claramente que el Papa no excluye a los laicos del estudio privado de las ciencias sagradas ni del ejercicio del magisterio de las mismas. Sólo exige que se haga con la plena sujeción a la Autoridad jerárquica y que, en lo que atañe a la enseñanza, no se haga en nombre propio, ni siquiera por el título de su ciencia teológica, sino «en virtud de la misión que recibieron del legítimo magisterio».

Y entramos a considerar otro aspecto muy interesante del problema y al que quizá no se le ha prestado la suficiente atención. Porque creemos que si preguntáramos incluso a estos saglares, que con su

---

[20] AAS 1954, p. 317; trad. de «Ecclesia» 1954, I, p. 658.
[21] AAS 1954, p. 317.

entusiasmo mal dirigido buscan el independizarse de la Jerarquía para liberarse de trabas en orden al ejercicio de su apostolado, qué creen más conforme para hacer bien a las almas, obrar por su propia cuenta o formar parte de la misión que Jesucristo confió a los apóstoles y a sus cooperadores, no dudarían en preferir esto último. Ahora bien, el Papa afirma categóricamente que «es cosa clara que los legítimos maestros pueden llamar y admitir también a los laicos de uno y otro sexo a colaborar en defensa de la fe. Baste recordar la enseñanza del Catecismo en la que toman parte tantos miles de hombres y mujeres y otras diversas formas del apostolado seglar» [22].

Cuáles sean estas otras formas de apostolado seglar no lo dice aquí el Papa, pero seguramente tendría en su mente algunas de las que había señalado él mismo tres años antes a los seglares participantes en el primer Congreso mundial de Apostolado seglar; aquella «triple misión que tiene la Iglesia que cumplir: *elevar* a los creyentes *fervorosos* al nivel de las exigencias del tiempo presente; *introducir a los que titubean* junto al umbral de la cálida y saludable intimidad del hogar; *atraer a los que se han alejado de la religión* y a quienes ella, la Iglesia, no puede abandonar a su miserable suerte». Y al constatar a continuación lo poco que puede hacer muchas veces el clero en esta bella tarea, por su número tan escaso, añade: «Un apoyo suministrado por los laicos al apostolado es, pues, de una necesidad indispensable» [23].

Ni se puede olvidar tampoco aquel otro apostolado, que no por ser más oculto es menos eficaz, «del buen ejemplo... de la oración y el sacrificio por las grandes intenciones del reino de Dios en el mundo, según el espíritu del Pater noster, que Jesucristo mismo ha enseñado» [24].

Por lo dicho hasta aquí puede verse cuán extenso es el campo de acción que se abre al seglar en el aspecto de la enseñanza de la verdad revelada.

Pero hay todavía otro aspecto interesantísimo y que seguramente tenía también presente el Papa al hablar de un modo general de las diversas formas con que puede cooperar el pueblo seglar con el magisterio oficial de la Iglesia y que ahora deseamos exponer con la mayor claridad y brevedad posible.

Todos sabemos que Dios nuestro Señor concedió la infalibilidad a la Iglesia no para descubir nuevas doctrinas, como dice el Concilio Vaticano, sino para custodiar santamente y exponer fielmente la reve-

---

[22] Id. p. 316.
[23] AAS 1951, p. 786; «Ecclesia» 1951, II, p. 433-434.
[24] AAS 1951, p. 787.

lación entregada a los Apóstoles, o sea el depósito de la fe [25]. En esta tarea de conservar la fe apostólica pueden colaborar muchos laicos que, bajo la vigilancia de la Jerarquía, la trasmiten de generación en generación, como son los escritores en los más variados campos de actividad literaria, los artistas, principalmente pintores y escultores y en general todo el pueblo fiel mediante la profesión de su fe. Entre las tesis que se defienden en el tratado «de Traditione» se suele poner una que poco más o menos se concibe en estos términos: «Ea quae populus christianus in Ecclesia unanimi consensu credit ut revelata vel firmiter tenet ut cum revelatis connexa, revelata vel cum revelatis connexa infallibiliter habenda sunt» [26]. Es la expresión de aquello que «fideles credendo quodammodo docent».

Sobre este punto es interesantísima la enseñanza que nos da el Papa Pío XII en la Constitución apostólica «Munificentissimus» al definir la Asunción corporal de María a los cielos. Cita como argumento en favor de este privilegio las peticiones de los fieles para que se definiera dogma de fe, señal evidente de la creencia universal de la Iglesia discente en la Asunción corporal de María, y las manifestaciones externas en los templos, imágenes, prácticas de piedad en su honor [27]. Ya antes de la definición el Papa había consultado a los Obispos de todo el mundo que le informasen de la fe de sus pueblos en este privilegio; y si el Papa quería oír la voz del pueblo era porque también el pueblo tenía algo que decir, algo que *enseñar*.

Atinadamente ha escrito PHILIPS sobre este punto: «La fe no es principalmente una cuestión de erudición, de sobria deducción y de sutiles distingos. Más de una vez los fieles sencillos, pero rectos, han juzgado con mejor sentido y sabiduría sobrenatural que sus maestros, y esto aun tratándose de los grandes dogmas. El día en que el mundo, en expresión de S. Jerónimo, se despertó asombrado de verse arriano, los doctores se habían extraviado más que la multitud» [28]. Lo mismo hay que decir sobre la creencia en la divina Maternidad de María, que nunca fué negada del pueblo sencillo, mientras lo fué por el Obispo Nestorio y sus secuaces. En el dogma de la Inmaculada juega un papel importantísimo el pueblo, especialmente el español. Cuando los teólogos se debatían en complicadas disquisiciones teológicas y hombres de gran ciencia la negaban por parecerles incompatible con la universalidad de la Redención, el pueblo sencillo creía inmaculada

---

[25] Vatic. sess. IV, c. IV: D 1836.

[26] DE GUIBERT, *De Christi Ecclesia*, thesis XLIII.

[27] AAS 1950, p. 755-758.

[28] PHILIPS, *Misión de los laicos en la Iglesia*, San Sebastián 1956, p. 124 ss.

a María; y esta creencia manifestada en múltiples ocasiones influyó no poco en ir venciendo las dificultades de los teólogos.

Dos aspectos conviene todavía tocar, antes de terminar este punto, de la influencia que pueden ejercer los laicos en el magisterio. Pío XII da por supuesto que puede haber laicos que se dediquen de lleno al estudio especulativo de la Teología. Recordemos unas palabras suyas ya citadas antes: «Muy lejos de Nos el que con estos avisos apartemos del *más profundo estudio de la doctrina sagrada*... a cuantos *de cualquier orden o condición que sean,* se sienten a ello movidos por tan noble entusiasmo» [29].

De hecho la Historia Eclesiástica enumera muchos laicos que estudiaron con ardor y escribieron libros valiosos en Ciencias Sagradas, como S. Justino, Tertuliano, Clemente de Alejandría, Sozomeno; además de otros muchos que llegaron al Sacerdocio o al Episcopado, pero que ya habían escrito antes libros de gran valor teológico, como Orígenes (que sólo muy tarde fué ordenado), S. Cipriano, S. Basilio, S. Gregorio Nazianceno, S. Jerónimo, S. Paulino de Nola; ni faltan ejemplos en nuestros días de escritores de disciplinas sagradas entre los seglares [30]. Tales escritos, aunque no constituyan por sí mismos el magisterio auténtico, todos sabemos la conexión íntima que media entre los escritos de los teólogos y dicho magisterio auténtico.

Finalmente no puede desdeñarse el capítulo de las revelaciones privadas que en el trascurso de la historia han recibido de Dios Nuestro Señor, ya sea directamente, ya sea por medio de la Stma. Virgen, almas privilegiadas que no pertenecían al estado clerical y que, aunque nada nuevo añadan al depósito de la fe, que quedó cerrado con el último apóstol, sirvió de ocasión providencial en no pocos casos para que el magisterio auténtico desarrollase algún aspecto de la doctrina cristiana. Patente es a todos el valor que tienen en el desarrollo de la devoción al Sdo. Corazón de Jesús, tal como el legítimo magisterio de los Sumos Pontífices la ha expuesto, las revelaciones privadas con que se manifestó el Señor a Sta. Margarita.

En resumen: el Magisterio de los laicos nunca podrá ser independiente del Magisterio oficial de la Iglesia; pero a él unido y dependiente de él, puede ser de gran valor para la difusión y defensa de la verdad cristiana en el mundo, hacer llegar a muchas esferas, a donde el Sacerdote no podría llegar, el espíritu cristiano que vivifique la Sociedad y la palabra de Cristo que conduzca a los individuos a la vida eterna; y finalmente puede ser también órgano de trasmisión de la verdad de Cristo a través de los siglos.

---

[29] AAS 1954, p. 317.

[30] CONGAR, *Jalons*..., p. 428 ss.

IV. Los laicos, el Sacerdocio y la Jerarquía de Jurisdicción

Juntamos estos dos puntos porque vamos a tratar de ellos mucho más brevemente y porque el Papa Pío XII los trata también juntamente en un mismo documento, en la alocución a los Cardenales y Obispos reunidos en Roma con ocasión de la proclamación de la fiesta de la Realeza de María, el 2 de noviembre de 1954.

¿Qué nos dice Su Santidad sobre el valor sacerdotal del laicado? Si de todo lo que se refiere a la Teología del laicado se ha escrito muchísimo en nuestros días, la mayor parte de estos estudios tocan el punto del Sacerdocio de los laicos. En la Semana española de Teología de setiembre de 1953 se debatió de un modo particular este tema [31]. No nos toca ahora a nosotros entrar en estas discusiones, sino únicamente exponer sencillamente la doctrina de Pío XII. Digamos desde un principio que el Papa da solamente las directivas generales, sin bajar a ciertos pormenores que deja abiertos para la discusión entre los teólogos católicos. En la alocución citada, después de recordar la doctrina ya otras veces expuesta, como en la Encíclica «Mediator Dei», de que no gozan los fieles del poder sacerdotal por el hecho de participar en el sacrificio eucarístico y rechazar la opinión de que sea una verdadera concelebración la Misa comunitaria del Sacerdote con los fieles o con otros sacerdotes que sólo asisten al Santo Sacrificio, reconoce que «los fieles participan de cierto sacerdocio que no sería lícito ni menospreciar ni rebejar... Pero cualquiera que fuere la realidad y significado verdadero de título tan honorífico, ha de sostenerse firmemente que este 'sacerdocio' tan sublime y misterioso, común a todos los fieles, se diferencia en su grado y esencia del sacerdocio propio verdadero, que consiste en el poder realizar, representando la persona de Cristo, Sumo Sacerdote, el Sacrificio del mismo Cristo» [32].

Finalmente en la obediencia de los laicos a la autoridad jerárquica insiste Pío XII en dos puntos que pueden ofrecer especial dificultad: la universalidad absoluta y total de la obediencia y el caso en que creemos ciertamente equivocado algún mandato de nuestro Superior jerárquico. Acerca de la extensión universal de la obediencia dice:

> «Se advierten hoy inclinaciones y maneras de pensar que intentan impedir y limitar el poder de los Obispos (sin exceptuar al Romano Pontífice). Reducen su autoridad, ministerio y vigilancia a ámbitos estrictamente religiosos... Contra tales errores ha de sostenerse clara y firmemente que el poder de la Iglesia no se restringe a ellos, sino

---

[31] Cf. la relación publicada por J. S. en EstEcl 1954, p. 138-144.
[32] AAS 1954, p. 669; Trad. «Ecclesia» 1954, II, p. 566.

que todo lo referente a la ley, su enunciación, interpretación y aplicación pertenecen, bajo su aspecto moral, a la jurisdicción de la Iglesia» [33].

Y en el caso en que nuestro entendimiento no ve las razones de algún mandato afirma que los fieles no pueden recurrir al dicho que suele emplearse en las opiniones particulares «tanto vale la autoridad, cuanto valen las razones», sino que aun en el caso en que las razones que aduce la Iglesia para algún mandato no convenzan a alguno, también entonces hay obligación de obedecer.

Hoy día se ha insistido tanto en la primacía de la caridad sobre todas las demás virtudes, que hay peligro de interpretar en un sentido completamente falso y ajeno a la mente del Santo Doctor aquel célebre dicho de S. Agustín: «Ama et fac quod vis.» No puede negarse que se ha llegado a una depreciación de todo lo que sea disciplina exterior. Esta disciplina coarta —dicen— la libertad propia de los hijos de Dios y hace que se nos trate —son palabras del Papa al proponer el sentido equivocado de algunos— como menores de edad que todavía están bajo tutores y administradores [34] y no como adultos. A esto responde el Papa con estas graves palabras:

«Deben saber los clérigos y los seglares que tanto la Iglesia como los Ordinarios del lugar, cada uno dentro de su territorio y según las normas del Derecho, tienen poder legítimo para determinar y hacer cumplir la disciplina eclesiástica, es decir, para establecer la forma de obrar y comportarse en lo referente al orden externo... No es lícito ni a los clérigos ni a los seglares sustraerse a esta disciplina» [35].

Y respecto a la «mayoría de edad» a la que ya han llegado y según la cual deben ser tratados por sus Pastores, precisa Pío XII poco después:

«Con razón se afirma que es justo y natural que no se trate a los adultos como a niños... Pero una cosa es ser adulto y haber dejado la mentalidad de niño y otra ser adulto y creerse, por lo mismo, fuera de la guía y gobierno de la autoridad legítima. El gobernar no es una especie de tutela de la infancia. sino la manera de guiar eficazmente a los adultos al fin de la sociedad» [36].

---

[33] AAS 1954, p. 671.
[34] Cf. Gal 4, 2.
[35] AAS 1954, p. 673-674.
[36] AAS 1954, p. 674.

V.—Conclusión

Al terminar este somero estudio de las enseñanzas de Pío XII sobre la misión de los laicos en la Iglesia, no se puede dejar de constatar la sensación de ecuanimidad y de apreciación recta y justa que tiene el Papa de este problema. Como en tantos otros, la doctrina del Sumo Pontífice despide destellos de luz que ilumina el camino por el que hay que seguir avanzando con sano optimismo, por aquellas rutas precisamente que Dios en su Providencia ha destinado a los laicos como colaboradores de la Jerarquía en su misión de extender el reino de Dios por el mundo. Pero al mismo tiempo es luz que no deslumbra ni deforma las justas proporciones de las cosas. El entusiasmo por la Teología del laicado ha sido tal en algunos sectores, que se ha llegado a creer que producirá una revolución total en Ecclesiología, liberándola de los estrechos cauces excesivamente jerárquicos —dicen— en los que la colocó la lucha contra el Protestantismo en el siglo XVI y principios del XVII. Con todo, estos conatos no han cuajado aún en una Ecclesiología lograda y sospechan algunos de sus más decididos promotores que ésta no llegará a contener elementos nuevos o desconocidos [37].

El que atentamente considere lo que hemos expuesto en nuestro modesto trabajo, no podrá decir que el actual Pontífice conceda poca importancia al papel del laico en la Iglesia. Bastará que, a modo de resumen, recordemos algunos rasgos más significativos del estudio realizado.

Ante todo resuenan en nuestros oídos aquellas palabras tan consoladoras: «Los laicos han de tener una conciencia cada vez más clara no solamente de pertenecer a la Iglesia, sino de ser la Iglesia. Ellos son la Iglesia», repite el Papa, y de tal manera lo son que «en algún aspecto se encuentran en la línea más avanzada de la vida de la Iglesia»; porque «por ellos la Iglesia es el principio vital de la Sociedad humana».

Como hemos explicado ampliamente, el Sumo Pontífice afirma que los laicos tienen en la Iglesia la ardua misión de espiritualizar, de sobrenaturalizar, de dirigir hacia Dios todas las instituciones sociales humanas. En la labor de dirigir cada individuo hacia su último fin, los laicos son los colaboradores indispensables de los Obispos y Sacerdotes; y en particular lo son en la enseñanza de la doctrina cristiana y en la defensa de la fe, ya sea de palabra, ya por escrito. Su magisterio, empero, ha de estar subordinado al legítimo y auténtico magisterio establecido por Jesucristo, cosa que no sólo no lo rebaja,

---

[37] Cf. Aldama, S. I., *Actualidad seglar en la Iglesia,* en la revista «Proyección» n. 5, abril 1955, p. 60.

sino que lo sublima al hacer a los seglares participantes en alguna manera de la misión que Cristo un día confirió a los apóstoles. También la fe del pueblo cristiano, manifestada de múltiples maneras en escritos de las más diversas clases, en obras de arte, etc., trasmite de generación en generación el depósito revelado; y en no pocos casos el Papa mismo ha querido oír la voz del pueblo fiel antes de definir algún dogma de fe, porque el pueblo fiel en su creer puede también enseñar. Y Dios mismo se ha valido muchas veces del elemento seglar, de los más humildes y sencillos, para recordar al mundo entero alguna verdad fundamental de nuestra religión o para enviarle algún mensaje de amor o de misericordia. Paray, Lourdes, Fátima son testimonios irrebatibles de esta providencia de Dios.

La altísima dignidad que recibe todo hombre al entrar en la Iglesia por el Sacramento del Bautismo y al recibir la fuerza del Espíritu Santo por la Confirmación, sacramentos que en alguna manera son una verdadera consagración, por el carácter que imprimen, no sólo es reconocida por Pío XII, sino que admite un cierto Sacerdocio sublime y misterioso en todo cristiano, aunque tiene mucho cuidado de precaver a los fieles del error de sublimar este sacerdocio de tal manera que no ponga una diferencia esencial entre el Sacerdocio en sentido primario, que da el poder de consagrar el Cuerpo y la Sangre de Cristo y este sacerdocio común a todos los fieles.

Finalmente la obediencia a la Autoridad puesta por Dios en la Iglesia, nos dice Pío XII, no rebaja lo más mínimo la dignidad del laico, ya que no es en modo alguno una especie de tutela para los que no han llegado a la edad madura, sino el medio seguro y eficaz de llegar al fin mismo de la Iglesia; de esta Iglesia de la que ellos son miembros activos con función propia y en la que sería un absurdo no hubiera subordinación de unos miembros a otros, de los inferiores a los superiores, como lo sería en el cuerpo humano si cada miembro quisiera obrar con independencia de los demás.

El alma, llegando por un modo misterioso a todos los miembros del organismo humano, los vitaliza y gracias a ella puede cada uno realizar su función. El alma del Cuerpo místico es el Espíritu Santo; y el Espíritu Santo es amor. El amor eleva las acciones de cada fiel hijo de la Iglesia a la esfera de lo sobrenatural, que es la única esfera que tiene un verdadero valor trascendente. El amor de Dios nos conducirá a Dios y nos hará amar a los demás miembros por Dios. Y así de esta fuente de amor que es el Espíritu Santo nacerá el amor verdadero a la Iglesia. A este amor nos exhorta Pío XII con las siguientes palabras: «Amemos a la Iglesia, a esta Iglesia santa, amorosa y fuerte. Hagamos que sea amada de todos los pueblos y de todos los hombres. Seamos nosotros mismos el fundamento estable de la sociedad; que ella resulte efectivamente aquella «una gens» de que habla el gran

Obispo de Hipona: 'Una gens cui una fides, cui una spes, cui una caritas, cui una exspectatio'» [38].

Con este amor verdadero a Dios y a la Iglesia, clérigos y laicos, Jerarquía y fieles realizarán la misión que Dios tiene señalada a cada uno en su Iglesia.

IGNACIO RIUDOR, S. I.
Facultad de Teología de S. Cugat del Vallés.

[38] AAS 1946, p. 151; «Ecclesia» 1946, I, p. 232.

Notas, Textos y Comentarios

¿Se puede evitar todo pecado venial?

TRENTO Y A. VEGA

El Concilio tridentino definió: «Si quis hominem semel iustificatum dixerit... posse in tota vita peccata omnia etiam venialia vitare, nisi ex speciali Dei privilegio, quemadmodum de Beata Virgine tenet Ecclesia: A. S.» (D 833). Luego el justo *no puede* evitar de por vida *todo* pecado venial, sino por especial *privilegio* divino.

¿Cómo entender el «no puede»? Es claro que al menos contiene *el hecho* de que *ningún* justo evitó, evita o evitará *todo* pecado venial, *si no es por privilegio;* si hubiera posibilidad de excepción fallaría el «nisi ex... privilegio». ¿Pero se afirma en el canon sólo *el hecho?* Gramaticalmente parece caber ese sentido: no hay justo sin pecado. Así tomaron algunos el otro canon tridentino, que también lleva el «posse»: «Si quis dixerit iustificatum... sine speciali auxilio Dei... perseverare posse...: A. S.» (D 832), es decir, nadie puede *lograr de hecho* la perseverancia sin auxilio especial[1]. Y el Concilio en otra parte, correspondiente a nuestro canon, subraya directamente *el hecho* de pecar venialmente el justo, no *su impotencia* para evitarlo: «Licet... quantumvis sancti... in levia... peccata quandoque cadant... Nam iustorum illa vox est... *Dimitte nobis debita nostra*» (D 804), como antes el C. de Orange (D 106-108).

Con todo los teólogos entienden comúnmente el canon de *impotencia,* no precisamente física [2], pero sí *moral* y *estricta* o *absoluta,* o sea sin excepción de personas, lugar y tiempo [3]. Y con razón: El «posse» de suyo habla de *potencia* y no hay motivo de peso contra su sentido obvio. Además el mismo canon define «hominem... iustificatum... peccare... posse» y sorprendería que en un contexto, sin aviso al menos implícito, una voz tomara dos sentidos diversos.

---

[1] Así J. B. GONET, *Clypeus theologiae thomisticae,* tr. 7 d. 1 a. 8 n. 350; C. R. BILLUART, *De gratia,* diss. 3 a. 10; SALMANTICENSES, *Cursus theologicus,* tr. 14 d. 3 dub. 11 n. 234; otros tomistas. Cf. A. MICHEL, *Persévérance:* DTC 12, 1285.

[2] La defienden los SALMANTICENSES, *o. p.* tr. 14 d. 2 dub. 7 n. 219s.; pero acaso es cuestión de terminología. De otros autores cf. P. GODOY, *Disputationes theologicae,* In primam secundae, d. 45 § 1 n. 3.

[3] SUÁREZ, *De gratia* 1.9 c. 8 n. 13-17.

¿Cómo entender el «ex speciali... privilegio»? Si llamamos *comunes* a las gracias connaturalmente anejas al estado de gracia santificante (para poder acrecentarla en *cada* ocasión hábil y evitar en *cada* caso cuanto estorbe ese crecimiento) y por tanto concedidas en mayor o menor grado a cada justo, pero sin que le inmunicen contra *todo* pecado venial, es distinto de ellas *el privilegio* que da tal inmunización. Y el llamarlo así y decir que es *especial* y mencionar *a la Virgen y sólo a ella* como agraciada con él indica que es al menos relativamente raro.

Pero no es un privilegio *secundum legem,* como el don de la perseverancia, que todos los justos *pueden* obtener y no excluye el pecado venial, y que por una como exigencia sobrenatural de la Redención y por tanto de algún modo *por ley ordinaria,* parece lo han de recibir algunos o, mejor aún, muchos justos, aunque por libre elección divina, mientras el de impecabilidad es excepcional.

Ni es privilegio *supra legem,* como la confirmación en gracia, que de suyo no excluye el *poder* de pecar gravemente y menos aún implica la exención del venial y por otra parte no supone ley ordinaria divina de darla o negarla.

En cambio, si el hombre no puede evitar con las gracias *comunes* (o sea *sin privilegio*) todo pecado venial y Dios no se ha comprometido a mayor socorro, se supone hay una ley divina, «non... quod homo aliquando peccet, como dice Suárez, sed... in omnibus id permittere, vel... ut homo recipiat gratiam in tali mensura secundum statutam providentiam, ex qua sequitur ut interdum ex fragilitate singuli labantur, saltem venialiter» [4] ¿No es concebible tal ley para humildad del justo y mayor aprecio de la gracia divina, si ella no impide la obtención del último fin y aun puede ser ocasión de facilitarla? Si pues un justo recibe el don de no pecar, es eximido de una ley general y odiosa, recibe un estricto privilegio *contra legem,* como lo es p. e. el de la Inmaculada. Por no haber sólida razón contraria se toma el término del canon en su más propio sentido. Y así lo entienden explícita o implícitamente los teólogos, al admitir como formalmente definida la impotencia de evitar todo pecado. Pero si acaso para mantener tal impotencia no fuera indispensable el sentido de privilegio escricto, no habría por qué mirar ese sentido como objeto cierto de definición formal (de fe) o virtual (teológicamente cierta).

En conclusión: el justo *no puede* sólo con las gracias *comunes* evitar *todo* pecado. El *privilegio* de lograrlo es una exención por lo menos y sobre todo *del hecho* de pecar venialmente —esto es lo esencial del canon— y puede serlo también sin duda del mismo *poder* de pecar.

---

[4] *L. c.* n. 11s.

Ahora bien, se le atribuyó al observante Andrés Vega la opinión, diametralmente opuesta a la común de los teólogos, de que el justo *puede* con las gracias *comunes* evitar *todo* pecado venial. Godoy dice: «Vega... affirmat impotentiam ad vitanda omnia venialia collective sine privilegio speciali, esse solum moralem, explicans autem... in quo haec moralis impotentia consistat, ait. Impossibile moraliter dici id, quod non nisi raro et cum magna difficultate potest evenire. Unde in vi auxiliorum gratiae, quae communi lege conferuntur a Deo, habet homo potentiam ad omnia venialia collective vitanda sufficientem, ut ad illa omnia possit obligari...»

Gonet: «Vega... repugnare videtur; docet enim posse quemlibet iustum, cum auxiliis quae communi lege gratiae annectuntur, abstinere toto tempore vitae ab omni veniali, quamvis nullus id de facto fuerit consecutus» [5].

Los Salmanticenses: según Vega «ex eo quod nullus secundum providentiam communem vitaverit omnia venialia,... minime habetur, quod homo non possit absolute illa praecavere, sed tantum quod sit perdifficile ac proinde moraliter impossibile», y admite «hominem adiutum auxiliis communibus ac proinde citra omne privilegium posse absolute illa praecavere» [6].

Beraza: Vega «docuit canonem... intellegendum esse de impotentia morali *late* sumpta, ac proinde non esse certum numquam contingere ut aliquis iustus contineat se per totam vitam, quamvis diuturnam, ab omni peccato veniali» [7].

Vega, por otra parte, asistió a toda la discusión tridentina sobre el decreto de la justificación [8]. Y con enorme autoridad: Le había mandado el Emperador junto con Alfonso de Castro, Domingo de Soto y otros grandes teólogos. Los Cardenales Cervini y De Monte, legados pontificios, le miraban como uno de los mejores teólogos conciliares [9]. Pallavicini dice a propósito del decreto sobre la Vulgata que «era... escuchado con la atención que merecía la alta estima en que se le tenía» [10]. Para A. Catarino era «venerabilis Pater et multae lectionis vir» [11]. San Pedro Canisio le llama «virum cumprimis erudi-

---

[5] GODOY, *l. c.* y § 3 n. 16; GONET, *l. c.* a. 7 n. 317. Y SUÁREZ, *l. c.* n. 13.

[6] *L. c.* n. 219s., donde atribuyen lo mismo a Godoy, pero, al parecer, equivocadamente, pues éste habla de potencia física.

[7] B. BERAZA, S. I., *De gratia Christi,* n. 255; pero parece ascribirle equivocadamente lo mismo a R. ARRIAGA, *Disputationes theologicae,* In primam, d. 27 n. 36-38; cf. In primam secundae, d. 51 n. 37.

[8] CTr (*Concilium Tridentinum. Diariorum, Actorum... Nova Collectio.* Ed. Societas Goerresiana, Friburgi Br. 1901ss.) 5, 819.

[9] CTr 5, 384 nota f; 10, 565.569.

[10] *Istoria del Concilio de Trento* 6 c. 16 n. 9.

[11] *Disceptationum... super quinque articulis...* (Romae 1551) f. 2 v.

tum,... et Concilii Tridentini theologis, quos praestantissimos fuisse constat, Doctorum iudicio annumeratum» [12]. Y su autoridad brilló sobre todo a propósito de la justificación. Entre los muchos teólogos de los mejores del Concilio, que asesoraron a la comisión de obispos para el primer proyecto de decreto sobre la justificación, ¿estuvo él y sería su «primus... et principalis auctor», como dice Ehses, o al menos colaboró en su composición? [13]. Petavio dice de él y de Soto: «magnum ad decidendum illam controversiam, quae de iustificatione tum est commota, momentum attulisse» [14].

Parecería, pues, ser testigo de mayor excepción para nuestra cuestión y que por tanto su interpretación del canon basta para hacer improbable o menos probable la común de los teólogos. Nos interesa, pues, indagar su mente.

Ante todo, ¿qué dijo él de esta materia en el Concilio? El primer proyecto de decreto afirmaba: «Etsi vero peccata venialia... vix a quopiam in omni vita caveri possint» [15]. No es taxativo; habla de impotencia y pondera la gran dificultad de evitarlos, pero el «vix» parece dejar una puerta abierta a la posibilidad de excepciones.

En el segundo proyecto de decreto, al ser desechado el primero, figuraba el canon: «Si quis hominem semel iustificatum dixerit... posse in vita peccata omnia, etiam venialia, vitare, nisi ex privilegio Deus aliquem praeservaverit, anathema sit» [16]. En su sentido natural parece claro; se afirma en absoluto la *impotencia* de evitar *todo* pecado venial. Se admite como *única* excepción el caso de intervención divina con un *privilegio:* ¿hay motivo, por otra parte, para pensar que éste no es estricto? Propuesto el canon a los conciliares, Vega nada tuvo que objetar ni sobre el alcance de la impotencia ni sobre el sentido del privilegio. Más bien sugirió una adición que delataba su plena aprobación del canon: que tras el verbo «praeservaverit» se añadiera «prout in B. Virgine» [17]. Y no sabemos de más intervenciones suyas en esta materia. No consta, pues, positivamente qué sentido daba al «posse» y al «ex privilegio»; pero tampoco consta que no

---

[12] O. BRAUNSBERGER, S. I., *Beati Petri Canisii Societatis Iesu Epistulae et Acta,* 7 (Friburgi Br. 1922) 81s.

[13] CTr 5, 384 nota 1. 384-391; cf. 12, 637 nota 2; J. HEFNER, *Die Enstehungsgeschichte des Trienter Rechtfertigungsdekretes* (Paderbon 1909) 103. Que Vega no fué autor del proyecto (contra lo que se creía) parece probarlo claramente, aunque admite su posible colaboración al menos en dos puntos, V. HEYNCK, O. F. M., *Der Anteil des Konzilstheologen Andreas de Vega O. F. M. an dem ersten amtlichen Entwurf des Trienter Rechtfertigungsdekretes:* FranzStud 33 (1951) 49-81.

[14] *De Tridentini Concilii et S. Augustini doctrina,* ed. Vives, 4 c. 15 p. 688.

[15] CTr 5, 390.

[16] Ibid. 427.

[17] Ibid. 431.438

los entendiera en su sentido obvio, como tenemos derecho a suponer mientras no se demuestre lo contrario.

¿Podríamos averiguar su mente por las intervenciones de los demás, que aclararan el sentido del Concilio y por tanto el valor de su definición? Desde el 21 de junio de 1546 hasta el 13 de enero de 1547 se discutió minuciosamente el tema de la justificación; buena prueba de su laboriosa y larga gestación es que, según los pareceres de los conciliares, se fué retocando el segundo proyecto de decreto y pasando por diversas formas hasta la quinta, que fué definitiva» [18]. Sin embargo, con raras excepciones como la del obispo de Ascoli, que no sabemos por qué ya en el primer proyecto dijo «vellet rescindi dicta de peccato veniali» [19], apenas si se aludió a la sustancia de nuestra cuestión. Y no es que pasara inadvertido el canon: el observante Ricardo Cenomano y el Abad Luciano indicaron que en vez de «in vita» se dijera «in tota vita» [20]. Otros, como el Cardenal de Jaén, Pacheco, secundaron a Vega en la mención de la Virgen. La fórmula del General de los Eremitas, que aprobó Catarino y al fin prosperó, «quemadmodum de B. Virgine tenet Ecclesia», desagradó al General de los Dominicos por creer que expresaba esa doctrina como ya determinada por la Iglesia, y propuso cambiarla por la de «sicut pie sentit Ecclesia», que apoyaron los obispos de Fano, dominico, y Pesaro [21].

Con todo notemos que en la frase «ex privilegio» del segundo proyecto se intercaló en su segunda forma el adjetivo «speciali», que parece reforzar la idea de privilegio estricto. Y sin duda podemos mirar como expresión de la mente de los conciliares sobre la impotencia absoluta de no pecar venialmente las palabras, que nadie combatió, del obispo de Bitonto: «Iustitia... est observantia mandatorum legis, quam nemo perfecte observare potest sine peccato veniali, quae tamen imperfectio facit nos humiles...» Asimismo las del obispo de Salpe: «Sancti (se refiere en el contexto a los bienaventurados) non possunt peccare; Adam poterat non peccare; nos autem non possumus non peccare. Impossibile enim est, quod homo in presenti vita abstineat ab omni peccato» [22].

Y a esto se reduce lo que en las actas del Concilio encontramos sobre nuestro canon. Se ve que los conciliares lo encontraron claro y aceptable y no se creyeron obligados ni a comentarlo. Por tanto: *a*) Ningún motivo histórico hay para no entender el «posse» no meramente *del hecho,* sino *de la potencia,* y por supuesto *moral,* pero *estricta,* y el «privilegio» en su sentido obvio más propio. *b*) Más

---

[18] Ibid. 424-802.
[19] Ibid. 411.
[20] Ibid. 431.473.
[21] Ibid. 490. 492. 509. 660. 684. 719s. 723. 761. 795.
[22] Ibid. 648.651.

bien hay que suponer que los conciliares, al no suscitar dificultades sobre la fuerza del canon, lo tomaron en su valor natural, que hoy sin discusión se le da; y esta idea se confirma con los textos positivos que acabamos de copiar.

El 13 de enero de 1547 se aprobó, pues, solemnemente el decreto sobre la justificación. Y ya en 1548 salía en Venecia la obra cumbre de Vega: *Tridentini decreti de iustificatione expositio et defensio libris XV distincta, totam doctrinam iustificationis complectentibus.* A juicio de Grabmann, «la mejor fuente para entender la doctrina del Tridentino sobre la justificación» [23]. El mismo Cervini, que aun antes de conocerla la daba por «opus magnum et perutile», al verla mostró la esperanza de que sería muy bien recibida por los conciliares, cuya mente quería esclarecer, y muy útil para los ausentes al Concilio [24]. Y S. Pedro Canisio, al escoger, entre tantos buenos libros sobre la justificación, un teólogo que hubiese escrito de ella «tum dextre tum erudite tum copiose» para editarlo y divulgarlo entre los católicos, se fijó en Vega [25].

En esa obra éste hubo de tratar nuestra cuestión y encararse con el canon tridentino: ¿cuál es su posición? No es tan nítida, al menos en la expresión, que no dé lugar a equívocos. Empieza, pues, por subrayar una diferencia que el Concilio pone entre el pecado mortal y el venial: que con el auxilio ordinario de Dios los justos pueden evitar el primero, pero no de por vida el segundo: «Mortalia omnia posse a quibusdam iustis cum Dei auxilio vitari, venialia vero in can. 23 diffinivit non posse omnia in tota vita ab aliquo vitari, nisi ex speciali privilegio». Y de la posibilidad de evitarlos (alude sobre todo a los veniales) se propone tratar «aliquanto diligentius» porque es cuestión importante y difícil y sobre ella falta claridad aun entre los católicos [26].

Primero establece *el hecho universal* del pecado venial: «Neminem fuisse, excepta Deipara... qui toto vitae suae decursu omnia effugerit peccata venialia.» Se extiende en probar esa idea por la Tradición [27]. Y pasa a exponer de la Virgen que «summo... iure S. Synodus... plane asseruit Ecclesiam tenere, speciali privilegio illam vitasse et omnia et singula peccata venialia [28].

Viene ya *al poder* de evitar todo pecado venial. Da estas nociones previas: *a*) «*Moraliter* ea dicuntur *possibilia,* quae saepe et sine mag-

---

[23] M. GRABMANN, *Die Geschichte der katholischen Theologie* (Freiburg im Br. 1933) 150.

[24] CTr 11, 395.489.

[25] *O. c.,* 82.

[26] *Tridentini decreti...* (Compluti 1564) l.14 c. 17 p. 568. Como se ve, no usamos la edición príncipe.

[27] Ibid. 569.

[28] Ibid. c. 18.

na difficultate fieri possunt... *Impossibilia moraliter* dicuntur, quae fieri non possunt nisi rarissime et cum magna difficultate. Et sic Christus dixit impossibile esse divitem intrare in regnum caelorum.» *b*) «*Logice* vero seu *metaphysice possibilia* dicuntur, quae utcumque fieri possunt, et e contra *impossibilia* quae nullo modo.» Según estas nociones, decir que es *moralmente imposible* evitar todo pecado venial sería decir que es *muy difícil,* pero no excluye que ello a modo de excepción se logre; afirmar que es *lógica* (o *dialéctica*) o *metafísicamente imposible* es afirmar su *total* imposibilidad. Si se dice que es *lógica*... o *metafísicamente posible,* se afirma que, como quiera que sea, en absoluto es posible.

Al punto, pues, y supuesta siempre la ayuda de la gracia, establece estos asertos: 1) Según *la ley ordinaria* en la distribución de la gracia es *moralmente imposible* evitar *todo* pecado venial: «Secundum legem communem constitutissimum omnibus crediderim esse debere, neminem quantumcumque iustum, excepta Deipara... posse aut potuisse moraliter tota vita cuncta devitare venialia.» Y lo prueba con el ejemplo de tantos santos que, por más que se esforzaron, no lo consiguieron: «Quod tam multi viri sapientia et sanctitate conspicui, summo studio totaque vi et ope sua conati sunt, neque tot annorum saeculis sunt assecuti, merito impossibile moraliter censeri potest.» Llega a decir que nada hay tan imposible moralmente: «Nihil esse tam impossible moraliter, quam hoc sit, ut quisquam mortalium... liber sit ab omni culpa» [29].

¿Entiende aquí Vega el «impossibile moraliter» según su noción primera, o sea sin excluir la *posibilidad antecedente* de excepción, pero de tanta dificultad que *de hecho* no ha de haber tal excepción? En tal caso su posición sería en sustancia la de los que entienden la *imposibilidad absoluta* como la suma de una *gran dificultad antecedente,* que de suyo no excluye la excepción (luego no impotencia *total antecedente*) y *del hecho* de que, según la ciencia divina, *nadie* la superaría sin privilegio; así la impotencia *total* sería sólo *consiguiente,* pero *absoluta,* y esa sería la que afirma el canon [30]. Es, pues, una posición que no se demuestra ser inadmisible, pero se diría menos conforme con las palabras del Concilio, que parecen indicar una *impotencia total antecedente.*

¿No es esta última la que defiende Vega? Creemos que sí de hecho, aunque acaso no con las expresiones directas. Reléanse las pala-

---

[29] Ibid. c. 20 p. 577s.

[30] Así J. MTZ. DE RIPALDA, *De ente supernaturali,* d. 114 n. 182s.; d. 117 n. 17-23; H. LANGE, S. I., *De gratia* (Friburgi Br. 1929) n. 135.154. 168. G. VÁZQUEZ, *In primam secundae,* d. 189 c. 16 n. 147, al poner el privilegio en una gracia *congrua* concedida por excepción, prácticamente, si no con palabras, supone que el justo *puede* con las gracias *comunes* evitar *todo* pecado, aunque *de hecho* nadie lo evita sin privilegio.

bras suyas que acabamos de trascribir y véase si ese insistir en que *nadie,* por santo que sea y por gran diligencia que ponga, logra evitar todo pecado no indica en su mente una noción de impotencia total antecedente. Y se ve más por lo que dice de los santos Doctores para confirmar su tesis, que, a pesar de afirmar que con la gracia divina podemos cumplir plenamente la ley, «asseruerunt non posse quemquam mortalium in hac vita omnia devitare peccata», y por las palabras suyas que recoge: «Neminem viventium... sine peccato esse posse» (S. Hilario). «Neminem ex adultis sine peccato esse posse» (San Agustín). «Humana vita sine culpa transiri non potest» (S. Gregorio M.). «Quandiu sunt sancti in hoc corpore, peccato carere nequeunt» (Beda). «Impossibile cuivis mortalium vel venialiter interdum non delinquere» (S. Bernardo). Recuerda también el axioma de los Escolásticos: «Singula posse vitari in hac vita peccata venialia, sed non omnia» [31].

2) Pero da un paso más. Si el justo *no puede moralmente* evitar todo pecado, lo *puede lógica... o metafísicamente* con la gracia divina: «Si de potentia dialectice aut metaphysice disputemus et quid absolute in nostra situm sit potestate per auxilium... Dei inquiramus, simpliciter crediderim posse nos per... favorem Dei et omnia singula peccata tota vita devitare... Sicut Christus dixit apud homines impossibile esse divitem... intrare in regnum caelorum, sed apud Deum hoc esse possibile, quia Dei auxilio et relinqui possunt divitiae..., ita et nos asserimus, posse hominem cum Dei gratia vitare omnia peccata, quantum est ex parte suae libertatis et gratiae divinae, etiamsi hoc non sit possibile per solas liberi arbitrii vires». Esto es lo que hizo creer a algunos que, según Vega, el justo puede con las gracias *comunes* evitar *todo* pecado. Pero notemos ya que él no habla de gracias *comunes,* sino *de gracia divina,* y que la opone a las solas fuerzas del libre albedrío.

Con todo, piensa que propone algo que va a sorprender por nuevo y duro, como él mismo lo había juzgado antes: «Hoc novum et durum plerisque videbitur, sicut et mihi saepe visum est». Por eso procurará apoyarlo con los fortísimos argumentos («fortissimis... argumentis») que a él le movieron a admitirlo. El hombre está obligado a evitar todos los pecados veniales; luego lo puede obtener con la gracia divina, si Dios no le manda un imposible: «Non solum tenetur homo... devitare singula peccata venialia, sed tenetur vitare omnia. Est igitur hoc homini simpliciter et absolute possibile per gratiam Dei. Alioquin incidemus in haeresim asserentium, Deum obligasse hominem ad impossibile» [32]. Así va razonando con gran fuerza. El,

---

[31] Ibid. 578.
[32] Ibid. c. 21 p. 578.

que en el primer decreto sobre la justificación había admitido ya la idea de que Dios no manda nada imposible [33], ¿cómo admitirá que el hombre no puede evitar todo pecado venial con la gracia divina, si Dios se los prohibe todos? Volvamos a notar que no habla de las gracias *comunes,* sino en general de la gracia divina.

3) Pero su afirmación topa con el canon tridentino. El mismo se objeta que ese canon de por sí claramente va contra él: «Ipse per se canon satis aperte militat contra nos et palam videtur opponi sententiae quam tuemur, neque ulla inductione aut expositione egere». Pero quiere señalar en detalle esa oposición y se arguye copiosamente: si define que ningún justo puede evitar todo pecado sin privilegio, no lo logrará cualquiera, como hemos supuesto, sino «paucissimi, immo nullus, nisi cui fuerit communicatum tale privilegium». Todo privilegio es derogación de una ley común, que por tanto la supone. «Si ergo nullus... vitare potest omnia peccata, nisi ex privilegio, necesse erit secundum legem omnes... aliquando incidere in aliquod peccatum... Atque ideo... non potest absolute concedi posse iustos etiam per Dei gratiam omnia devitare hic peccata». Si puede el justo por ley común («secundum legem communem») con la gracia divina evitar todo pecado, no hay necesidad de privilegio para lograrlo, y el de María sería superfluo [34].

Responde con tres modos de conciliar con su tesis el canon: *a*) Este define *la imposibilidad moral:* «Dicere possumus patres asseruisse impossibile quemquam vitare omnia peccata, nisi ex privilegio, quia hoc est impossibile moraliter». Pero ¿qué alcance tiene este «impossibile moraliter»? Creemos indica en la mente de Vega impotencia *absoluta antecedente.*

En efecto, dice, no parece que el Concilio defina más de lo que enseñó la tradición (v. g., SS. Agustín y Jerónimo, ya citados) contra Pelagio: «Neminem... hic vivere aut vixisse aut victurum esse aut moraliter posse vivere sine peccato, nisi quem Deus sua specialissima gratia ab omni culpa praeservaverit». Tales palabras, con ese «nisi quem», difícilmente admiten posibilidad antecedente de excepción. Y es sabido con qué enfasis aquellos Padres afirman la imposibilidad de no pecar.

Esa idea se confirma con lo siguiente. Dice Vega que los conciliares no se contentaron con afirmar *el hecho* general del pecado, sino *la impotencia:* «Neminem hoc potuisse», y que así nos quisieron llevar a una fórmula más conforme con la gracia divina y con nuestra debilidad y familiar a los SS. Doctores: «nempe, ut absolute et sim-

---

[33] CTr 5, 389: «Si quidem impietas abominabilis est dicere, Deum impossibilia praecipere.» Y quedó la idea en el decreto definitivo (D 804).

[34] Ibid. c. 25 p. 589s.

pliciter dicamus, non posse etiam iustos vitare omnia peccata, nisi ex... privilegio». La razón es que en nuestro hablar conviene nos acomodemos lo más posible a la Escritura y los Doctores, y en ellos *imposible* se dice lo que es tan difícil que, aunque mucho se empeñe, nadie lo logra: «Et apud ipsos et in Scriptura scimus, ea passim dici impossibilia, quae moraliter talia sunt, quia difficillima praestitu, neque ullus umquam ea praestitit, aut praestabit, quantamcumque curam et diligentiam ei rei adhibeat» [35]. Ciertamente, esta noción *de imposibilidad moral* que Vega ve en el canon tridentino, y que supone imposibilidad absoluta antecedente, no concuerda con la de antes: «impossibilia moraliter dicuntur, quae fieri non possunt nisi rarissime et cum magna difficultate». En rigor, basta signifique *gran dificultad* y *de hecho* no superada por *nadie:* «Quoniam difficillimum id est et a nullo umquam factum» [36]. Pero esa misma idea, sobre todo en el contexto comentado, indica *dificultad insuperable* para todos, o sea impotencia *absoluta antecedente.*

b) Otro modo. En el canon, el término «privilegio» no se toma en su sentido estricto como «derogatio... legis communis», pues no puede haber una ley divina «secundum quam necesse sit hominem, etiam Dei gratia... adiutum, aliquando incidere in peccatum»; sino como sinónimo de «gratia specialis paucis communicata». Y sin la cual nadie está libre de pecar: «Citra quam nos etiam indubitatum credimus, neminem posse omnia declinare peccata». Notemos estas dos ideas: que *privilegio* se toma no estrictamente, para no suponer una ley de necesidad de pecar, sino como *gracia singular y rara.* Y que, sin ésta, cree Vega como *indudable* que *nadie puede* evitar todo pecado. ¿No es esto decir que *sin esa gracia singular* hay *impotencia absoluta* para no pecar venialmente?

Piensa que no es extraña esa noción de privilegio, pues a menudo decimos que los hombres en los grandes peligros de pecar no pueden salir inmunes sin privilegio especial. Aunque no haya una ley de que hayan de pecar en ellos, y aun entonces puedan vencer con el auxilio divino; pero como esto no ocurre según la ley común, y Dios no da sino rarísimamente tanta gracia, se dice ser *necesario* para huir el peligro un *privilegio,* por ser *necesaria* para ello una gracia *extraordinaria:* «Licet enim nulla sit lex, secundum quam necesse sit eos labi et tanta sit libertas nostrae voluntatis ut etiam tum per Dei gratiam possit se a peccatis continere, quia tamen non communiter hoc fit neque Deus nisi rarissime et ex magna gratia tantum alicui auxilii impendit, dicimus necessarium esse ipsius... privilegium, ut tan-

---

[35] Ibid. 590.
[36] Ibid. 591.

tum periculum liberi evadamus, quia necessaria est ad hoc peculiarissima et insolita ac rarissima ipsius gratia» [37].

Sorprende el énfasis con que se dice ser *necesaria a todos* para superar el peligro de pecar una gracia «peculiarissima et insolita ac rarissima». ¿No supone Vega *una impotencia absoluta antecedente?* Es verdad que podrían indicar potencia *antecedente* de excepción las palabras «ut etiam tum per Dei gratiam..., quia tamen non communiter hoc fit...». Pero no dice que esa gracia sea *común.* Y el «non communiter fit» podía equivaler a «secundum legem communem» que luego le oiremos, como dirá que Dios no da «in commune» esa gracia *singular.* Por tanto, para que haya coherencia, aunque parezca violentar el texto, supondríamos que en el pasaje no opone la gracia *especial* a la gracia *común* como en absoluto suficiente para vencer el peligro, sino que el sentido global podría ser: decimos que en los grandes peligros no se puede evitar el pecado sin privilegio no porque haya una ley de que es necesario pecar, ni porque la voluntad no pueda con la gracia divina vencer, sino porque para ello es necesaria una gracia *singular,* que Dios no da sino rarísimamente.

Lo que le interesa negar es la apariencia de una ley de necesidad de pecar, y que, por tanto, se requiera un privilegio *estricto* que suponga tal ley. Sin tal privilegio, se puede lograr aquel efecto *con la gracia divina,* pero es *necesaria* una gracia *singularísima,* a la que se le llama *privilegio.* Y es lo que quiso definir el Concilio: «Neminem posse vitare omnia peccata..., quia nemo hoc potest..., nisi ex speciali Dei gratia» [38]. Luego no piensa Vega, creemos, que, aun a modo de excepción, basten para obtenerlo las gracias *comunes.*

Se objeta que, si no se toma el privilegio *estrictamente* y no hay ley de que es necesario pequen los justos, éstos pueden lograr la gracia *singular* de María. Y naturalmente lo concede. Ello cede en honor de María, que fué la única en recibir y acaso merecer lo que *todos* podíamos conseguir: «quod omnes... consequi possumus per paratissimam Dei in omnes gratiam et tamen propter nostram ignaviam nullus hactenus assecutus est» [39]. Luego, si tal gracia está a su disposición, se seguirá que *todo* justo *puede* evitar el pecado venial «per Dei gratiam»; pero, como «non communiter hoc fit», se dice requerirse para ello *un privilegio.*

c) Tercer modo, si se objeta que la prerrogativa de María exige haya una ley de que es necesario todos pequen alguna vez. Responde Vega no haber concedido sin más que los justos pueden evitar todo pecado, sino si se mira a su libertad con la gracia. Adviértase que a esta gracia no la llama *común.* Como decimos *en absoluto* que los

---

[37] Ibid. 590.
[38] Ibid. 591.
[39] Ibid.

confirmados en gracia *no pueden* pecar gravemente, aunque son libres para ello, porque no lo pueden por la ley común («secundum legem communem»), así diremos «iustos non posse absolute vitare peccata, quia Deus non sic homines... in commune adiuvat, ut omnia devitet peccata». Flota aquí la misma idea de que para evitar todo pecado se necesita una gracia *singular,* que Dios no da «in commune» (sin que se niegue da las ordinarias), y en esa hipótesis se dice que el justo *no puede en absoluto* evitar todo pecado. Luego, si nuestro raciocinio es objetivo, no le bastan las gracias *comunes* para obtenerlo; luego es *absoluta* su impotencia *antecedente.*

Y, con todo, cabe decir que el justo puede evitar todo pecado «dialectice vel metaphysice». A saber si se mira a su libertad y a la gracia *singularísima* que se necesita y basta para lograrlo, ya que está en su mano alcanzarla, o mereciéndola o simplemente recibiéndola de Dios: «Cum hoc stare ut possint ea dialectice vel metaphysice... vitare, quia quantum est ex parte suae libertatis et gratiae superexcellentis et rarissimae, quam possunt nancisci, si totis suis viribus Dei implendis mandatis intendant, potest quivis iustus eam gratiam promereri, aut certe Deus eam potest cuivis impartiri».

Dice, pues, el Concilio que *nadie puede* evitar todo pecado venial *sin especial gracia* de Dios, y eso lo afirma porque nadie tiene tal poder, si se atiende *a la ley general:* «Diximus illud patres statuisse, quia nemo hoc potest..., nisi ex speciali Dei gratia..., nunc autem dicimus, id patres affirmasse, quia nemini subest tanta potestas secundum legem communem». Así, pues, toma la palabra «privilegio» no estrictamente como exención de una ley, sino en oposición a las gracias *comunes,* como una gracia *singular* e *insólita,* sin la cual el justo *no puede* evitar todo pecado: «Constanter crediderim privilegium non hic acceptum fuisse a patribus, ut legi... derogat, sed dumtaxat ut opponitur communibus et consuetis Dei gratiis, et tantumdem fuisse dicere, non posse iustos vitare omnia peccata, nisi ex speciali privilegio, ac si apertius et citra omne ambiguum dictum fuisset, non posse iustos vitare omnia peccata, nisi ex speciali et rara atque insolita Dei gratia» [40]. Pero como esa gracia *singular* está, según Vega, al alcance del justo, cabe afirmar que éste puede *lógica* (o *dialéctica*) o *metafísicamente* evitar todo pecado.

En conclusión, si nuestra interpretación es exacta, Vega: 1) No admite que se diga a secas que el justo *no puede* evitar todo pecado, como si hubiera una ley de que es necesario que alguna vez peque. 2) De ahí que no reconozca en el canon la acepción *estricta* de privilegio, que supondría tal ley, sino la de gracia *extraordinaria* en oposición a las *comunes.* 3) Sin un *privilegio* así entendido, el justo

---

[40] Ibid.

tiene *impotencia moral absoluta.* Esta será *consecuente* (según la terminología de Ripalda) si en la voluntad *mirada en sí misma,* con las gracias *comunes,* se supone *alguna posibilidad a modo de excepción* para vencer *la gran dificultad* de evitar todo pecado. Pero las expresiones de Vega persuaden de que él piensa en impotencia *antecedente,* o sea en *una dificultad insuperable en todo caso,* si no es por privilegio. 4) Pero el justo, *lógica* o *metafísicamente, puede* evitar *todo* pecado, si se mira a su libertad y a que tiene a su alcance, si quiere, la gracia *singular,* fuera de las *comunes,* que es necesaria y basta para obtenerlo.

Yerran, pues, o al menos no explican del todo su mente, los que atribuyen a Vega la opinión de que el justo *puede* evitar *todo* pecado con las gracias *comunes.* Pero hay que reconocer que no se expresa con la debida claridad. Ello nace de su empeño en no ver en el canon la noción *estricta* de privilegio. No percibió que dicha noción no implica una ley de que sea necesario a todos pecar venialmente, sino de *permitir* en todos, por altas razones, el pecado venial y de distribuir, según esa ley, las gracias, pero de modo que *cada* pecado en particular sea evitable. En su misma noción de privilegio tiene que admitir una ley permisiva similar, ya que esa gracia singular, en la condición real del justo en esta providencia, es *prácticamente* inasequible, aunque se suponga que *teóricamente* y por parte de Dios está al alcance de todo justo.

Por fin notemos, ya que nos hemos fijado en Vega por haber sido testigo de Trento, que su autoridad en nuestra cuestión, cualquiera que sea su postura en ella, no parece ser de suyo (si no es por sus razones teológicas) mayor que la de otros teólogos, porque como hemos visto, su interpretación del canon tridentino no se funda en motivos históricos, con que como testigo aclare la mente o la intención de los conciliares en su definición, sino en argumentos dogmáticos o especulativos que obran sobre el canon ya definido y se podrían excogitar ahora lo mismo que en su tiempo. En el Concilio no hubo discusiones, ni siquiera manifestaciones sustanciales, y casi ni accidentales, sobre esta materia. Las fórmulas de Vega discurren con posterioridad: «Non est... verisimile voluisse patres his verbis amplius definire...». «Dicere possumus privilegium acceptum hic esse a patribus non in eo rigore...» «Donec S. Synodus vel Sedes Apostolica haec aliter declaraverit, constanter crediderim, privilegium non hic acceptum fuisse a patribus...» «Non video quid fuerit opus amplius aliquid quam hoc definire...» [41]. Más: su actitud en esta materia debió de ser al principio la común y no la cambió sino después de larga reflexión: «Quoniam... hoc novum et durum plerisque vi-

[41] Ibid. 590s.

debitur, sicut et mihi saepe visum est, adnitar fortissimis illud quibusdam argumentis communire, quae me diu ac multum de hac quaestione cogitantem in hanc tandem sententiam impulerunt» [42], y podemos pensar que tal cambio ocurrió después de definido el canon, ya que en las discusiones del Concilio nada objetó contra él. Por eso, en cuanto su interpretación acaso difiera de la común entre los teólogos, no tiene mayor valor por ser de un testigo presencial de las discusiones tridentinas; y pues las razones dogmáticas o especulativas de Vega no son convincentes —de hecho creemos que ningún teólogo adopta su postura—, tampoco tienen fuerza para debilitar la interpretación general.

JOSÉ SAGÜÉS, S. I.
Facultad de Teología de Oña (Burgos)

[42] Ibid. c. 21 p. 578.

BIBLIOGRAFIA

LIBROS

McGLYNN, ROBERT H., *The Incarnation in the Sermons of Saint Peter Chrysologus* (Pontificia Facultas Theologica Seminarii Sanctae Mariae ad Lacum. Dissertationes ad Lauream, 25).—Saint Mary of the Lake Seminary (Mundelein, Illinois, U. S. A., 1956) p. 150, mm. 228 × 150.

Al empezar su trabajo, el disertante nos advierte que entre los modernos patrólogos e historiadores existen opiniones divergentes acerca del valor de las obras de San Pedro Crisólogo. Según Bardy, el Santo fué desde luego un excelente obispo y un buen predicador, pero, a pesar del apelativo Crisólogo (= Palabra de Oro) y del título de Doctor que le concedió Benedicto XIII en 1729, no se le puede conceder un puesto de primer plano entre los teólogos. Otros críticos le ignoran o le consideran, a lo más, de importancia secundaria. El juicio de Bardenhewer (no citado por McGlynn) viene a coincidir con estas apreciaciones: «su modo de predicar puede haber estado en consonancia con el gusto de entonces, pero el crítico actual exige más pan y menos azúcar, más contenido y menos Pathos» (*Gesch. d. altkirchl. Literatur,* IV, p. 609).

Sin embargo, todos convienen en asignar al Santo Arzobispo de Ravenna un mérito especial como moralista cristiano. Incluso alguno —continúa diciendo el disertante, refiriéndose a Eugenio Schlitz— habla de haber encontrado en el Crisólogo un tesoro escondido: sus sermones gozaron en otro tiempo de gran popularidad, como se ve por el hecho de las sucesivas ediciones que obtuvieron... G. Dapper aduce los testimonios de Ceillier, Bourdalou, Massillon, entre otros, en favor de la inspiración que el Santo ha dado a todos los tiempos. Por lo demás, el título de Doctor, en cuya concesión no es pródiga la Iglesia, habla en pro de la estima que el Crisólogo se granjeó en épocas pasadas.

Movido por estas razones decidió McGlynn abordar el estudio del prelado italiano bajo el punto de vista de un tema cristológico: la Encarnación, tema de tanta actualidad en la época en que vivió el Santo (s. V), cuando surgieron y declinaron Nestorio y Eutiques, de los cuales éste intentó ganar para sus ideas al popular arzobispo, recibiendo de él la famosa respuesta: «nos... pro studio pacis et fidei extra consensum Romanae civitatis episcopi causas audire non possumus» (ML 52, 24).

La materia se distribuye en la presente disertación de esta forma: actividad de Pedro ante la índole misteriosa de la Encarnación; Finalidad de ésta; Persona de Cristo (Hijo de Dios, Hijo de María, nuevo Adán); El

Crisólogo y las herejías (arrianismo, nestorianismo, Pedro y Eutiques); La Madre de Cristo (maternidad divina, virginidad, Esposa del Verbo, Inmaculada, nueva Eva); Los miembros de Cristo (admirable comercio de la Divinidad y la Humanidad en la Encarnación, el justo que renace en Cristo, unión de todos y vida de todos en El).

Dentro de la innegable ampulosidad del estilo del Crisólogo, en su acomodación al pueblo al exponer las ideas teológicas, sin brillar por la originalidad del contenido, tiene el mérito de presentar con viveza y solidez ciertas líneas de la cristología, estribando ante todo en la Escritura. El disertante, con discreción y tino, pone de relieve los puntos teológicos más inetresantes de los sermones del Santo. Señalemos, vg., la prudencia con que McGlynn, sin dar decisión tajante en una cuestión oscura, expone las opiniones de los críticos sobre la frase del Crisólogo: «non est diversitas substantiarum [en Cristo]», fórmula que en todo caso admite un sentido ortodoxo [substancia = hypostasis o persona] (p. 89-90).

A nuestro juicio, el asunto más digno de estudiarse en el Santo es el referente a la Mariología. La actitud del disertante sobre la cooperación de María a la salvación de los hombres en los sermones de Pedro nos parece acertada (p. 120-121). La expresión del Crisólogo: «sine Maria nec fugari mors poterat, nec vita poterat repararí», es realmente feliz en favor de la necesidad del concurso de Nuestra Señora en la obra de la Redención (cf., vg., p. 117).

Los resúmenes que añade el autor al final de cada sección de la tesis facilitan no poco la inteligencia de los textos. La bibliografía adjunta es muy abundante; apenas hay lagunas que señalar. Así, vg., a propósito de Eutiques (p. 83), convenía haber citado el art. del P. Camelot en *Das Konzil v. Chalkedon,* I, 235 ss. Y sobre el Santo mismo, la síntesis de H. Koch en la *Enciclopedia Pauly-Wiss.-Kroll,* 19, 1361-1372.—A. SEGOVIA, S. I.

Problemi Scelti di Teologia Contemporanea (Analecta Gregoriana, sec. A, n. 11, v. LXVIII).—Pont. Università Gregoriana (Romae, 1954) p. VIII-468, cms. 16 × 23.

Con motivo del cuarto centenario de su fundación canónica, la Universidad Gregoriana (el antes llamado Colegio Romano) organizó un congreso de ciencias sagradas, esperando, así lo decía, que había de ser provechoso para todos. Fué una orientación inicial muy conforme con la alta misión de esta importante institución en la Iglesia. No quiso detenerse en un recuerdo de las figuras que han pasado por sus aulas en estos cuatro siglos de su existencia. Aun en esta ocasión solemne ha pensado en la misión sagrada e importantísima para la que la había concebido su fundador, San Ignacio de Loyola.

Cada una de las cinco facultades formuló sus temarios y cursó las invitaciones. Las ponencias y comunicaciones que han llegado escogidas llenarán nueve volúmenes, se nos dice.

La facultad de teología, cuyos trabajos recoge el presente volumen, presentó los siguientes temas:

1. *De Natura Revelationis et de Methodo Theologiae:* Tradición Patrística (J. JOUSSARD), Dogma y Moral (F. DELHAYE), Dios objeto de la Teología (R. GAGNEBET, O. P.), Argumento de Conveniencia (M. FLICK,

S. I.), El Milagro (E. DHANIS, S. I.), Teología como ciencia (J. DALMAU, S. I.), Progreso Dogmático (J. ALFARO, S. I.), Fe en Kierkegaard (C. MANZIA, S. I.), Método teológico (A. MARRANZINI, S. I.).

2. *De Actuali Statu Ecclesiologiae:* Aspectos dinámicos del tratado «De Ecclesia» (E. VALENTINI, S. D. B.), Laicado en la Iglesia (G. PHILIPS), la Iglesia en los convertidos contemporáneos (D. GRASSO, S. I.). los disidentes de buena fe (R. BRUNET, S. I.), la expresión «Extrema Unción» (B. LAURENTA, S. I.).

3. *Sui diversi Sensi della Scrittura:* El problema en Santo Tomás (M. ZARB, O. P.), doble sentido en Azor (F. PUZO, S. I.), el objeto de la Biblia (E. RENARD), Inspiración (A. HERRANZ), Sentido espiritual (S. GUILLET), Sentido típico (J. A. OÑATE).

4. *Circa Theologiam Marianam inde a Concilio Tridentino usque ad hodiernum diem:* Principios Mariológicos (G. ROSCHINI, O. S. M.), Mediación (J. QUADRIO), el Espíritu Santo en la Encarnación (P. GALTIER, S. I.).

5. *Hodierna Conscientiae Christianae Problemata Metaphysica, Psychologica, Theologica:* el Tipo Humano Actual (J. ENDRES, C. SS. R.) Evolución de la idea de Justicia (J. L. BRUN, S. I.), la Mutilación (E. F. HEALY, S. I.), Derecho a la conciencia (L. RODRIGO, S. I.), el problema de la conciencia (R. CARPENTIER, S. I.).

Temas verdaderamente graves, de manifiesta actualidad. Los trabajos presentan en su conjunto tres aspectos diversos: investigación sobre la tradición teológica, soluciones actuales a los problemas teológicos y preocupación de la actualidad vital de la Iglesia. Así la teología, afirmándose siempre en su identidad, va creciendo y desarrollándose como un depósito recibido para la salud de todos.

Es difícil hacer una presentación correcta de cada uno de los trabajos señalando los valores que los adornan. Digamos en general que el conjunto de los trabajos de este volumen representa una aportación de alto interés para quien quiera penetrar en el pensar teológico católico de nuestros días. Basta ver las firmas como el índice más seguro de su calidad científica.

Creemos que este volumen, con los que le seguirán, será uno de los frutos ambiciosos y mejor logrados de estas celebraciones centenarias.—D. I.

BENZO, MICHAEL, *La pura naturaleza humana en la teología de Suárez.*— (Madrid, 1955) p. 120, cms. 24 × 17.

«Condensa este artículo, según nota del autor, una tesis doctoral defendida con el mismo título en la Universidad Gregoriana el 14 de junio de 1954.» Será una guía muy estimable para estudiar el tema de la *natura pura* en el autor que sin duda lo ha tratado con la mayor amplitud y penetración; y no sin razón acentúa el autor el interés que actualmente presenta la antropología natural de Suárez, por su contenido y por su metódica esencialmente teológica. Se da la doctrina del Doctor Eximio sobre este punto como suficientemente conocida; mas la lectura del presente estudio pondrá de manifiesto que un pensamiento tan ampliamente elaborado no puede fácilmente encerrarse en un par de fórmulas, y acuciará sin duda al teólogo consciente a penetrar por sí mismo en la atenta y reflexiva lectura de los pasajes de Suárez.

La explanación de la doctrina de Suárez, escrupulosamente atenida a

ellos, es exacta y completa. Unicamente añadiría la explicación que da el Eximio sobre la justicia original en el *De opere sex dierum* 1.3, cap. 11, 12 y 16, para iluminar por contraposición su idea sobre la pura naturaleza. Quizá no es del todo exacta la sola «probabilidad» asignada al auxilio transeunte preternatural (p. 92). Tampoco me parece encajar enteramente en la mente de Suárez la imposibilidad de superar por largo tiempo las tentaciones leves (p. 66, 92), proposición que no veo formulada por él. En el fondo, lo que creo entiende Suárez es que, como ha declarado muy bien el autor de la tesis, la duración de la tentación o de las tentaciones puede por sí sola convertirlas en graves. En algún otro punto podría quizás matizarse o desarrollarse más el pensamiento suareciano; sin duda lo habrá hecho el autor en la misma tesis completa cuyo extracto nos presenta.

Sería de desear se multiplicasen trabajos de esta índole sobre nuestros grandes teólogos postridentinos, demasiado preteridos en importantes cuestiones que hoy se ventilan.—JOSÉ M.ª DALMAU, S. I.

VANDENBERGHE, B., O. P., *Saint Augustin et le sens du peché.* (Collection «Etudes religieuses», 701).—La Pensée Catholique, 40 Avenue de la Renaissance (Bruxelles, 1954) p. 62, cms. 19 × 13.

Oportuno es sin duda hoy, cuando se va perdiendo el sentido del pecado, como denunció S. S. el Papa Pío XII, vulgarizar las sentidas páginas del gran pecador convertido San Agustín. En cinco párrafos: sentido del pecado, experiencia del pecado, humildad del convertido, el «defensor» del pecado contra donatistas y pelagianos y la patria del alma (el amor de Dios), las organiza el autor de este opúsculo, muy provechoso.—J. M. D.

Repertoire des Médiévistes d'Europe.—Desclée et Cie. (Tournai [Belgique], 1955) p. 96, cms. 15 × 22.

Como suplemento de *Mélanges de Science Réligieuse* de Lille, de 1954, ha sido editado, dirigido por P. Glorieux, este repertorio, que será sin duda muy apreciado por los investigadores. Claro está que, como primer ensayo, no es completo, aunque ya muy abundante. Es de esperar podrá ir completándose, una vez iniciado el movimiento.—J. M. D.

RONDET, H.; MOREL, CH.; JOURJON, M.; LEBRETON, J., *Saint Augustin parmi nous.*—Edit. Xavier Mappus, 52 Avenue Maréchal Foch (Le Puy, 1954) 6. 312, cms. 15 × 23.

Buen recuerdo del XVI centenario del nacimiento de San Agustín esta colección de seis estudios, varios ya publicados, con adición a cada uno de textos escogidos del gran Obispo de Hipona. Bien puede presentarla el editor como «el libro del centenario». La competencia de los autores, la feliz selección de los temas y de los fragmentos de las obras del Santo, la fidelidad de la traducción y las numerosas notas que apoyan los estudios, hacen desear puedan beneficiarse de este volumen los lectores de otros países.

Bastará indicar los temas tratados. El primer estudio, «San Agustín en-

tre nosotros», del P. Rondet, presenta al Santo en su experiencia espiritual, su itinerario doctrinal y sobre todo en los cuidados de su ministerio pastoral, con extractos de la vida del Santo escrita por Posidio. El P. Morel da una interesante e instructiva visión de la vida de oración de San Agustín a través de su correspondencia, e inserta la carta a Proba sobre esta materia. «Riqueza y pobreza en la predicación de San Agustín» es el título del tercer estudio, del P. Rondet, con el sermón sobre el amor de las riquezas. El señor Jourjon titula su estudio «El Obispo y el pueblo de Dios, según San Agustín», magnífico directorio de pastoral, según el Cardenal Gerlier en el prólogo de la obra, seguido de dos sermones del Obispo de Hipona en el aniversario de su consagración. Más específicamente teológico es el denso artículo que otra vez presenta el P. Rondet sobre la gracia y la libertad en la teología agustiniana, importante en punto que se presta a interpretaciones menos exactas; a él añade con acierto como texto agustiniano no precisamente pasajes de las obras antipelagianas del Santo, sino fragmentos de los excelentes *Tractatus in Ioannis Evangelium*. Evoca, por último la muerte de San Agustín un artículo del recién fallecido P. Lebreton: «San Agustín en la invasión de Africa».—JOSÉ M.ª DALMAU, S. I.

SEGARRA, FRANCISCO, S. I., *Iglesia y Estado*. Nueva edición notablemente ampliada.—IFIBA edic., Durán y Bas, 9 (Barcelona, 1956) p. 167, centímetros 18 × 13,5.

No es un truco editorial el calificar de «nueva edición notablemente ampliada» esta segunda edición de *Iglesia y Estado*. Es una realidad. Basta tener en cuenta que la primera edición era un opusculito de mucho mérito, sí, pero de escasas páginas; ahora ha salido a luz un verdadero libro con esmerada presentación tipográfica. Enhorabuena, pues, al autor y al editor.

El contenido no merece menores plácemes. Se divide en dos partes: Unión y jerarquía entre la Iglesia y el Estado; Aclaraciones y confirmaciones. En ambas partes campea la misma claridad y precisión, características de todos los escritos del P. Segarra, que pone de manifiesto en ellos un entendimiento en extremo sutil, agudo y exigente. Más que el mismo lector y aun que el adversario, sabe proponerse y urgir los problemas. Pero no es de aquellos talentos (si tal nombre merecen) que, metidos en la oscuridad de lo negativo, no saben sino destrozar sistemas y refutar opiniones. Es positivo, porque es todo luz.

Y en sus respuestas a problemas tan complicados como éste de las relaciones entre la Iglesia y el Estado, sabe el P. Segarra dar con soluciones o fórmulas luminosas, que aquietan el entendimiento y serenan el espíritu. Como ejemplo sirva la distinción que hace entre tesis e hipótesis al hablar de la conveniencia o disconveniencia de que el Estado y la Iglesia vayan disgregados o unidos. Es, en efecto, opinión no poco corriente en nuestros días, aun entre católicos, que es más útil y práctico, y aun conveniente, que la Iglesia y el Estado operen como potencias independientes que se respetan, sí, pero no se juntan; son dos caminos paralelos, ni opuestos ni convergentes.

El P. Segarra responde a éstos y a los contrarios con una atinada distinción: la tesis y la hipótesis. Dice: «La separación de la Iglesia y el Estado *en tesis*, y considerada en sí misma como doctrina de valor universal que dimana de la naturaleza de las cosas, es doctrina *reprobada por la Igle-*

sia, y por tanto ningún católico puede propugnarla en conciencia» (p. 55). «Pero al entrar en la hipótesis ya no consideramos lo que debe ser, sino lo que *es de hecho* respecto de algún pueblo o país determinado, por razón de circunstancias quizá fortuitas, a menudo culpables, y siempre más o menos lamentables» (p. 60). Ya se ve cuánta luz da esta distinción y cómo resuelve las discusiones, tan frecuentes.

Con esta misma claridad explica después el derecho que tiene la Iglesia a intervenir aun en la situación «excepcional» de la separación de la Iglesia y el Estado. Y por último examina las formas moderadas de separación entre el Estado y la Iglesia, en su aspecto filosófico y teológico.

No es exagerado afirmar que este librito, de proporciones poco aparatosas, contiene en germen lo mejor que se ha escrito sobre tema tan candente, y es por lo mismo muy recomendable a todos, principalmente a quienes no tengan tiempo para leer libros más extensos. Difícilmente se encontrarán otros en que con mayor claridad y menor volumen se contenga tan magistralmente expuesta esta doctrina de la Iglesia.—FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. J.

RIVERA, ALFONSO, C. M. F., *Corazón Inmaculado, Corazón Doloroso. Doctrina y devoción del Corazón de María.*

ANTONIO MARÍA CLARET, SAN, *María Inmaculada.*—Ed. Coculsa (Madrid, 1954) pp. 136 y 184.

Dos libritos de la Editorial Coculsa sobre la Virgen María: uno del Santo Fundador de los claretianos, y otro de uno de sus buenos y acreditados hijos.

María Inmaculada es la carta pastoral que San Antonio María Claret dirigió a sus diocesanos de Cuba al definirse el dogma de la Inmaculada Concepción. Esta edición va precedida de un largo prólogo o introducción en que se ambienta el contenido de esta carta pastoral, exponiendo la devoción que el Santo Arzobispo tenía a la Virgen Santísima, al privilegio de la Inmaculada Concepción y al Sumo Pontífice Pío IX. Todo el texto del escrito claretiano va acompañado de abundantes notas anónimas que modernizan esta magnífica pastoral.

El P. Rivera, miembro desde hace bastantes años de la Sociedad Mariológica Española, tiene ya suficiente renombre de mariólogo para que su obrita tenga que ser presentada al público. Es muy conveniente, en nuestros días de malsano criticismo y mal entendido «virilismo» en las devociones, dar al público la verdadera y sólida doctrina de la devoción al Corazón Inmaculado de María, como el Sumo Pontífice acaba de hacerlo con la devoción al Corazón de Jesús. Este librito del P. Rivera expone de manera sencilla, pero con fundamento científico, la doctrina acerca del Corazón Inmaculado de María, base roqueña para asentar una verdadera devoción.—FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. J.

BONNEFOY, JEAN-FR., O. F. M., *Quelques théories modernes du «debitum peccati»*. Extrait des «Ephemerides Mariologicae» (1954) p. 64.

Con cierto desenfado y no poca ironía expone el P. Bonnefoy la teoría del *Debitum peccati*, que ponen los teólogos para conciliar la inmunidad

de pecado original, privilegio de María, con su redención. Recordamos muy bien cómo el P. Bonnefoy defendió pro aris et focis en Roma, durante el Congreso Internacional Mariano de 1954, la ausencia de todo débito, y recordamos también las razones que por una y otra parte, con no menor número de representantes por una que por otra, se adujeron aquellos días. La controversia quedó en tablas, como suele ocurrir, es decir, cada uno se marchó más convencido de su propia teoría.

Y el P. Bonnefoy, convencido de la no existencia de débito, se apresuró a escribir un artículo en «Ephemerides Mariologicae». Como anuncia el título, trata de las diversas teorías modernas sobre esta cuestión, para refutarlas todas y proponer como única admisible la del *non debitum*. Intenta también resolver las dificultades que se oponen a esta teoría. Es, por tanto, un escrito de interés para quien quiera conocer el problema y juzgar por sí mismo viendo el peso de las razones que por una y otra parte militan.—FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. J.

WALTER, EUGENIO, *El Sello de Dios Vivo. La Confirmación como Sacramento de la comunicación del Espíritu Santo y su importancia para la vida del cristiano.*—Edit. Herder, Av. José Antonio, 591 (Barcelona, 1954) p. 105.

Aunque el subtítulo se refiera al Sacramento de la Confirmación, sin embargo, esta obra no se ciñe a este Sacramento. Habla más bien de la vida del cristiano que recibe al Espíritu Santo, el cual es el verdadero sello de Dios vivo, es decir, vivificante. Este sello de Dios se comunica de una manera particular en el Sacramento de la Confirmación, que fué por ello instituído por Cristo, y aparece ya en los primeros pasos de la Iglesia palestinense.

Es de gran interés este libro porque nos habla del Espíritu Santo, del que tan pocas cosas saben los fieles, del que tan poco se habla y tan poco se predica bien. Hubiéramos deseado una explicación más amplia de la Confirmación, puesto que, perteneciendo el libro a la colección «Sacramentos», parece que a ella se refería principalmente. De todos modos, el conjunto de mayor amplitud hace que, si no se ciñe tanto al contenido de esta colección, gana por la importancia que el Espíritu Santo tiene en la vida de la Iglesia en su íntima relación con la obra de Cristo.—FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. J.

GARCÍA MARTÍNEZ, FIDEL, OBP., *El sentir de la Iglesia en la definición de los dogmas marianos Concepción Inmaculada y Asunción corpórea a los cielos. Enseñanzas y Orientaciones.* Aparte de Miscelánea Comillas (1954) t. XXII, p. 27.

No es la primera vez que el Excmo. García Martínez aborda este tema. Lo había tratado repetidas veces en su forma abstracta. Ahora lo abarca en dos casos concretos: la Inmaculada y la Asunción. El tema es la inclusión formal o virtual en la revelación, necesaria para que una verdad sea definida.

Aparte de este problema, insiste el Excmo. García Martínez en la importancia que los mencionados documentos pontificios dan a la doctrina del Magisterio vivo de la Iglesia, que es el Magisterio actual o sentir actual de

la Iglesia. Y hace notar que tanto la bula *Ineffabilis Deus* como la *Munificentissimus Deus* comienzan por este argumento, como argumento suficiente por sí para la definibilidad de una doctrina.

Las consecuencias prácticas son evidentes y claras: hay que procurar sentir con la Iglesia, hacer caso de la tradición viva y no quedarse en los teólogos y tradición escrita, como si fueran los únicos testimonios de la revelación.—FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. J.

KIRSCHBAUM, ENGELBERTO, S. J.-JUNYENT, EDUARDO, PBRO.-VIVES, JOSÉ, PBRO., *La tumba de San Pedro y las Catacumbas romanas. Los monumentos y las inscripciones.*—B. A. C. (Madrid, 1954) p. XVI + 614 + 123 láms. y un mapa topogr. de las catacumbas.

De magnífico puede calificarse el estudio hecho por los eminentes arqueólogos y especialistas P. ENGELBERTO KIRSCHBAUM, profesor de arqueología cristiana en la Universidad Gregoriana, Rdo. Dr. EDUARDO JUNYENT, director del Museo Episcopal de Vich y por muchos años profesor de arqueología en el Pontificio Instituto Arqueológico de Roma, y el Dr. JOSÉ VIVES, bien conocido por sus estudios y publicaciones sobre epigrafía cristiana.

El P. Kirschbaum, uno de los hombres de ciencia que componían la comisión pontificia para las excavaciones en la basílica vaticana, que dieron por resultado el descubrimiento de un importantísimo cementerio y la identificación de la tumba del Apóstol Pedro, describe con precisión de testigo el resultado de tan ingentes trabajos de excavación. Se trata, pues de una monografía por demás autorizada, escrita con la rigurosa crítica científica de un buen alemán y especialista en el caso particular. Lástima que la traducción castellana sea demasiado servil.

El doctor Junyent aparece bien impuesto en su argumento. No en vano dedicó los años de enseñanza en el Instituto de Arqueología Cristiana de Roma al tema de las Catacumbas. Su estudio no se limita a una mera descripción arqueológica, sino que lleva al lector a aquel mundo de los primeros siglos del cristianismo y le hace sentir lo que los cristianos experimentaban en aquellos mismos lugares que ahora visitamos con tanta devoción y emocionante entusiasmo.

También el doctor Vives ha dejado en su escrito las huellas de su especialización, que valoran su trabajo. Ante la inmensa cantidad de inscripciones que se conservan, se imponía la selección. El doctor Vives explica cómo la ha determinado, concretándose a las inscripciones del subsuelo de Roma, a las que se conservan enteras y las que representan cierta variedad topográfica, literaria y litúrgica. Las inscripciones Damasianas han obtenido el lugar de preferencia que merecían.

Ha sido tanto el interés que la lectura de esta obra ha suscitado en nosotros, que hemos recogido minuciosamente los pequeños deslices que en ella hemos observado, con el deseo de que sirva ello para mejorar —aunque en parte muy mínima— las sucesivas ediciones.

En la página 375 se nos dice que «las imágenes de Cristo... obedecen siempre a un canon de indumentaria que les asigna la túnica, el palio y las sandalias, y raras veces el *manto filosófico*», mientras que antes (pág. 360),

al hablar de las figuras de Cristo, se ha dicho que le representaban con «el aspecto de un *filósofo,* vistiéndolo con túnica, palio y sandalias».

En cuanto a la traducción de las inscripciones, advertimos los siguientes deslices, algunos de los cuales serán seguramente debidos a la impresión material del texto:

Pág. 428-429, traduce *sacerdos* por *obispo;* por el contexto no puede sacarse el significado exacto de la palabra sacerdos. Pág. 438: en lugar de decir *o la muy parecida al dulce Tarsicio* (n. 48), ha de decir ... *al dulce Tiburcio* (n. 46). Pág. 521: no comprendemos por qué traduce *treinta y seis años* (lín. 8), si luego en el texto latino pone *vixit ann. XX[V]I.* Pág. 522, lín. 3: traduce el *bis nonam* por *décima cuarta.* En la inscripción 301 (página 540), la palabra *artis inspeclariae* se traduce por *arte de cristalería;* ¿no sería mejor *espejería,* sobre todo si se tiene en cuenta que los instrumentos grabados son un marco, sierra y otros instrumentos para pulir las tablas? Pág. 545, 5: *ahora los hijos abandonados suspirarán por tus consuelos, y la casa... da tristes gemidos;* en el texto latino no hay distinción de tiempos entre *suspirarán* y *dan,* sino que ambos están en presente. Pág. 546, n. 319, repite el epitafio y la correspondiente traducción que ha aparecido en el n. 183, pág. 506, pero con la traducción algo variada. Este pequeño descuido del doctor Vives pone de manifiesto la fidelidad en la traducción, pues apenas varía en ambos casos. Pág. 570, n. 408: *ocho* meses, en el latín *VIIII* (nueve).

En la pág. 571-572 se habla del *Index oleorum de Monza,* y se dice que la lista en cuestión estaba contenida en botellitas de *loza.* Ahora bien, con palabras muy parecidas ha hecho la descripción de este documento el doctor Junyent en la página 169 (último párrafo), y allí expresa que se trataba de «frascos de *plomo* expresamente fabricados»...

En la traducción del *Itinerarium* se han deslizado algunos lapsus, de los que queremos anotar los más importantes: n. 9, después de «descansa San Zenón mártir» falta la traducción de una línea o dos enteras; y a continuación omite la palabra *confesor* al mencionar a San Ceferino. N. 13: a las dos hijas de Santa Sofía, que se llamaban Agapite et Pistis, las denomina Agape y Fe; ¿por qué no traducir también Caridad por Agapite? Y un poco más abajo leemos en el texto latino: «ad sanctos Pontifices et martyres duos Felices», que traduce: *a los Santos Felices, pontífices y mártires;* ¿no sería más exacto traducir: a los Santos pontífices y mártires los dos Félix? En este mismo párrafo hallamos la palabra «loco», traducida por «lóculo», y en otros sitios por «lugar», cuando el contexto no exige ciertamente la precisión de «lóculo». Al final de esta misma página 578 (lín. 8) sin duda por una errata de imprenta, consta LXII, y en castellano 72. Pág. 580, n. 6, la frase: «Ecclesia... multum honorabilis martyrum corporibus», que se traduce: «muy honorable *para* los cuerpos de los mártires», sugerimos si sería mejor traducir *por* o *a causa* de los cuerpos de los mártires. Y en este mismo párrafo, al citar una lista de mártires, después de Nemesio incluye un Eugenio que no está en el texto latino. Por el contrario, en el párrafo 8 de la misma página faltan en el castellano los Santos Olimpio, Sempronio, Teodulo. Y en este mismo párrafo aparece junto a la Vía Latina la Basílica de Tertuliano, que después aparecerá siempre en latín, *Tertullini;* Junyent siempre traduce Tertulino, mientras que el doctor Vives pondrá siempre Tertuliano, aun cuando en el texto latino conste Tertullinus (págs. 585, 8; 589, 8). Pág. 583, lín. 8, al Quirino le falta el apelativo de mártir, que está en

el texto latino. En esta misma página, párrafo 11, resulta un poco vaga la traducción: «Timoteo..., de quien recuerda el libro de Silvestre que allí duerme»; en latín: «Timotheus..., de quo meminit liber Silvestri, ibidem dormit», es decir: «Timoteo..., del cual hace mención el libro de Silvestre, allí mismo duerme». Párr. 14: dice Vía Aurelia en lugar de Cornelia. No parece muy exacta la traducción de estas frases, que están en este mismo pasaje: «Ibi quoque iuxta eandem viam sedes est apostolorum et mensa et recubitus eorum de marmore facta usque hodie apparet. Mensa quoque, modo altare, quam Petrus manibus suis fecit, ibidem». La traducción castellana parece que habría de ser: «Allí también, junto a la misma Vía, está la silla de los apóstoles, y la mesa y el lecho de mármol aparecen hasta el día de hoy. También la mesa, hoy altar, que hizo Pedro con sus manos, está allí mismo»; y no como leemos: «También la mesa, hoy altar, que hizo San Pedro con sus manos allí». En la página 584, 4, en la traducción se ha saltado la línea: «Ibidem, in altera ecclesia sunt Crisantus...» Asimismo, en el párrafo 9 (pág. 587), después de Eusebio falta Melquíades en la traducción; mientras que el nombre de Marta no está en el latín. Sin salirnos de la página 587, en la Topografía de Einsiedeln, n. 3, observamos que en el texto latino se ha omitido un parrafito que aparece en el castellano. Lo mismo ocurre con el n. 12 de la página siguiente.

Otro parrafito se ha omitido en *Vita Hadriani I*, 4, pues en el texto latino se nos habla de la basílica de San Saturnino y de los cementerios de los Santos Crisanto y Daría y Santa Hilaria, de todo lo cual no aparece la traducción castellana (pág. 589). En la pág. 597, lín. 17, leemos en la traducción: Maximiano IX, mientras que en el texto latino se ha puesto VIII. No estaría mal corregir el final de la pág. 593, en donde claramente se descubre un error de imprenta juntamente con un pequeño desliz de traducción al omitir «trajo *de Roma*» y traducir «domni Gregorii» por «San Gregorio».

Por último, queremos observar que en diversas ocasiones se ha omitido en el castellano la palabra *mártir*, que se lee en el texto latino; así, por no citar más que algunos ejemplos: Cirino «mártir» (pág. 582, lín. 7), Nemesio «mártir» (583, 25), Silvestre «mártir» (597, 7).

Hemos sido quizás muy minuciosos en la recensión de estas tal vez erratas de imprenta, pero creemos que ello significa, por una parte, el interés con que hemos leído esta preciosa obra, y además podremos así contribuir a que en sucesivas ediciones se vaya mejorando.—FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. J.

DIEGO DÍEZ, T. DE, S. J., *Theologia Naturalis*.—«Sal Terrae» (1955) p. XIV, 542.

De la primera lectura, aun la más rápida, se advierte que la obra del P. Teófanes de Diego Díez, profesor en la Universidad Pontificia de Comillas, es una obra trabajada sobre el yunque de varios años de pensar y explicar los temas a sus alumnos. No preguntemos por el tiempo que haya tardado en elaborarla. Cojámosla en las manos casi perfecta y de una pieza. Gusta encontrarse con libros así. Estamos cansados de demasiadas producciones escritas «sobre la marcha» y sin seriedad de pulso. Puede quedar contento el autor. Ha podido consultar abundante bibliografía, pensar, repensar, contrastar sus resultados en el diálogo continuo y vivo de la cátedra, y ahora lo confía todo a la imprenta para que su voz gane en anchura y número de oyentes.

Obra eminentemente pedagógica por la concepción y la realización: en forma de tesis (cincuenta y dos exactamente) lo que llamaríamos la doctrina esencial y el cuerpo del pensamiento; en escolios otras ideas principales o secundarias, pero que de ningún modo deben estar ausentes de un tratado de Theodicea moderno. La misma presentación externa, nítida y combinada con la selección de diversos tipos de letra, contribuye a ese afán eminentemente de pedagogía.

Brilla un pensamiento claro, seguro, recto y de la más acendrada ortodoxia, ¡que no es poco en estos tiempos! Consecuente con un determinado sistema elegido para lo opinable, se mueve, sin embargo, con libertad de movimiento, abriéndose a lo que le ofrecen de seguro otros modos de escuela y separando con lealtad lo cierto de lo accidental o probable.

Nos parece bien la amplitud dada a las pruebas de la existencia de Dios, en las que se insertan problemas y controversias de la más punzante realidad. ¿Podía exigirse una mayor preocupación literaria? No lo discutimos, pero contando siempre con que pretende ser un texto de marcada tendencia práctica. De aquí la primacía por el esquematismo, el análisis. Aun con riesgo de demasiada analítica en definiciones que se contrapesan con los «Status quaestionis», ceñidos y exactos. Pruebas breves, vigorosas; dificultades abundantes, enérgicas, bien trabadas, donde, como en comprimidos, se encierran muchas ideas complementarias que otro hubiera explicado en escolios.

Gran orientación es la bibliografía manejada directamente, y sobre todo y más que en las revistas, en las monografías de las diversas tendencias.

Auguramos éxito a la obra del serio y competente profesor de Teodicea en la Universidad Pontificia de Comillas.—G. Bravo, S. J.

Martínez del Campo, Rafael, S. J., *Etica.*—Edit. Jus (México, 1955) p. 319, cms. 23 × 17.

Trabajo concienzudo de profesor paciente y abierto a las concepciones modernas, sin dejar en nada las doctrinas seguras del perennismo filosófico. Con mucho acierto nos introduce a la Ética especulativa y sistemática por un examen de las doctrinas sobre esta disciplina sostenidas a través de la historia de la filosofía. Cincuenta y cuatro páginas del libro concede el autor a este recorrido, que si al principio, en la filosofía antigua, resulta apresurado y esquemático en sumo grado, luego va ampliándose, sobre todo al llegar a la época moderna, para ponernos delante de los ojos numerosos autores con sus diversos matices y con los argumentos y pasos lógicos de sus sistemas. En ellos nos insinúa, siempre que es menester, el problema epistemológico y el del Trascendente, en cuanto condicionan las teorías éticas. Nos explica largamente la teoría de los valores con sus diversas interpretaciones, y luego, siguiendo una tendencia iniciada por Octavio Derisi al tratar de la axiología de Max Scheler, cree, con toda decisión, que es necesaria y fácil la inserción del sistema axiológico, debidamente entendido, en la filosofía aristotélico-tomista. Juzga que «es necesaria para que el pensamiento moderno, en lo que tiene de sincero y verdadero, no quede desvinculado del saber perenne en perjuicio de todos».

Consecuente con lo dicho, el autor desarrolla la Ética general según una pauta de valores, en los cuales procura aplicar el método fenomenológico con «intuición prolongada y aplicada por el raciocinio» —según dice—. Pasa re-

vista al bien, a la moralidad, al deber y al derecho, siguiendo el procedimiento indicado. Con todo, en su empeño se concreta a una explicación sumamente modesta de la prometida axiología y desarrolla, de hecho, con concisión y en fórmulas frecuentemente modernas, las tesis todas de la ética escolástica tradicional.

La segunda mitad del libro está destinada a la exposición de la Ética especial. Además de la claridad y concisión de los asertos acostumbrados en la escolástica, expone con amplitud el problema social con la solución cristiana, y con mayor extensión examina los sistemas erróneos que pretenden solventarlo. La sociedad internacional y sus problemas constituyen también objeto de especial atención para el autor. Un epílogo nos da, a vista de pájaro, la síntesis del camino recorrido. La obra, por su parte, supone un laudable conato de síntesis con la teoría de los valores y de terminología moderna en los asuntos añejos. Por otra, presenta una metodización y concisión con una claridad verdaderamente eximia. Creemos que por el procedimiento de sano y bien trabado injerto puede darnos el autor realizaciones de enorme interés para el remozamiento del perennismo filosófico.—VILA-CREUS.

VITTONATTO, GIUSEPPE, O. P., *Il Vecchio Testamento. Il Libro di Geremia commentato (La Sacra Bibbia tradotta dai testi originali. Commentata da Professori dello Studio Domenicano di Torino. Testo latino della Volgata)*.—Edizioni L. I. C. E. R. Berruti et C. (Torino, 1955) p. X-589, con 28 illustrazioni documentarie, cms. 15 × 23.

He aquí el primer volumen de un gran comentario que están en plan de publicar los Padres Dominicos de Turín, completando y modernizando el conocido Comentario empezado por el P. Sales y continuado por el P. Girotti. Faltaban algunos volúmenes en el Comentario Sales-Girotti, y éstos son los primeros que aparecerán en esta nueva serie, continuándose después con la refundición de los ya existentes, pero en un plan de mayor profundización de las cuestiones. El presente volumen sobre Jeremías, debido al P. G. Vittonato, es una buena prueba del excelente Comentario que se inicia. En una amplia introducción (85 páginas) se tratan a fondo con criterio personal, más bien conservador, las diversas cuestiones referentes a la época, vida, libro, teología, texto y versiones de Jeremías. El autor se muestra al tanto y tiene asimilada la inmensa literatura moderna sobre el asunto. El comentario está hecho con parecida amplitud y competencia. Dos extensas notas se intercalan en su correspondiente sitio del comentario: una sobre el pasaje mesiánico (31, 22) «La mujer busca al marido», y la otra, sobre la batalla de Karkemis. No dudamos de la buena acogida en el campo bíblico que tendrá esta nueva serie.—J. A.

LEAL, JUAN, S. I., *Sinopsis de los cuatro Evangelios*.—B. A. C. (Madrid, 1954) p. XX-353.

Es ésta, como ya se ha notado, la primera Sinopsis de los Evangelios escrita en castellano. Además está hecha sobre el texto griego de los Evangelios de la edición crítica del P. Merk (p. XVI).

Dos partes comprende esta obra: 1.ª «Fundamentos históricos y literarios» (pp. 3-107): es una introducción a los cuatro Evangelios; 2.ª «Texto de los cuatro Evangelios y notas» (pp. 108-332): es la Sinopsis evangélica, comentada en las notas. Siguen los índices; la bibliografía está al principio. Respecto a la primera parte, hay que alabar la moderación del autor no sólo en no admitir los extremismos de los racionalistas, sino tampoco la transposición de capítulos en el Evangelio de San Juan. Ya hablando del Evangelio de Mt advierte: «No vamos a abrir ningún camino nuevo, sino seguir sencillamente el que sigue hoy día la crítica católica» (p. 64). En cuanto a la duración del ministerio público de Jesús, opta por los tres años y un poco más. Sostiene la celebración de cuatro Pascuas y defiende como año probable de la muerte de Cristo el 30. «Los autores españoles generalmente han preferido siempre el sistema del trienio... Recientemente han roto esta unidad las dos vidas del Señor escritas por Almazán y Andrés Fernández» (p. 83).

En cuanto al orden que siguió San Lucas, defiende que fué el histórico o cronológico, si bien añade: Lucas «ha cuidado mucho de combinar el orden histórico con el que pudiéramos llamar literario. para lograr de su narración una historia que se leyera con facilidad y provecho» (p. 23). Es la teoría admitida por varios exegetas, aunque otros le contradicen en esto. (Cf. Manuel Rey Martínez, Pbro., *Historia y arte en el tercer Evangelio:* Compostellanum 1 (1956) 3-51 y 329-336).

La traducción que nos da el P. Leal es exacta y fiel. La cuestión intrincada de las apariciones de Jesús a las mujeres la resuelve por el procedimiento más corto y simple, dado el carácter de San Mateo, más bien sintético que pormenorizado. No todos, claro está, compartirán en los detalles, muy discutibles, las opiniones del autor, pero todos convendrán con el señor Rey Martínez en «el *valor positivo* de esta hermosa obra, que tanto puede contribuir al mejor conocimiento del Evangelio en nuestra Patria».—M. QUERA, S. I.

ORCHARD, B.-SUTCLIFFE, E. F.-FULLER, R. C.-RUSSELL, R., *Verbum Dei. Comentario a la Sagrada Escritura.* Tomo primero: *Introducción general; Antiguo Testamento: Génesis a Paralipómenos.*—Edit. Herder (Barcelona, 1956) p. XXXI-939, cms. 22 × 14,5.

Empieza con este volumen la traducción y adaptación de *A Catholic Commentary on Holy Scripture,* por dominicos españoles. Como dice en su prólogo el prelado de Barcelona, es de esperar que la publicación en español de esta obra «sea en realidad no un término de ambientación cultural bíblica de nuestro pueblo, sino un punto de partida; que tenga carácter de siembra más que de cosecha». En efecto, es lastimoso que sea la traducción de una obra de divulgación lo primero que sobre esto se publica modernamente en una España a la que en tiempos pasados hicieron célebre sus escrituristas. Todavía, indudablemente por falta de colaboración, no se ha publicado ni escrito aún el comentario español, moderno y científico, a la Sagrada Escritura. Supuesto este hecho lamentable, es de agradecer muy de veras el esfuerzo realizado por Herder para editar una traducción adaptada del Comentario inglés que se publicó en 1953, y que era ya bastante conocido en España. Esto último nos ahorra el hacer su presentación. En esta adaptación se ha añadido al tomo primero el capítulo «La Biblia en España»,

que sustituye a su equivalente inglés, y se ha completado algo la bibliografía añadiendo también los traductores unas breves notas finales; una de ellas no tan breve (dos páginas y media de letra menuda), sobre la teoría tomista de la causa instrumental en su intento de explicar la inspiración: para otra edición podría abreviarse o suprimirse. Damos la enhorabuena a los Padres Dominicos y a la casa editorial por la edición de este primer volumen del Comentario, que es, en general, moderno, aunque la exegesis de algunos versículos resultan un poco anticuadas.—A. DE Q.

KRÄMER, K. F., *Numeri und Deuteronomium* (*Herders Bibelkommentar. Die Heilige Schrift für das Leben erklärt*, Band II/1.—Verlag Herder (Freiburg im Briesgau, 1955) p. XIV-610.

En esta colección, «La Sagrada Escritura explicada para la vida», ha aparecido este grueso volumen dedicado a Números y Deuteronomio. El exegeta que explica aquí para la vida estos dos últimos libros del Pentateuco es el doctor Carlos Federico Krämer, profesor en Friburgo. Siguiendo la norma de esta colección de Herder, el texto se apoya en las recientes investigaciones científicas, pero se explica sin notas, para todos, en forma prudente y conservadora. La conocida finalidad de estos comentarios es aplicar las enseñanzas bíblicas a la vida de los cristianos de hoy, y esto no se hace solamente con los pasajes históricos, sino también con los legislativos. Si se expone así el Cuarto Libro de Moisés, el comentario al Quinto Libro insiste en las secciones parenéticas y poéticas. Entre el público culto, amante de la Biblia, este volumen producirá la misma satisfacción que los precedentes de su misma colección.—A. DE Q.

SACCHI, PAOLO, *Alle origini del Nuovo Testamento. Saggio per la storia della tradizione a la critica del testo.*—Felice Le Monnier editore (Firenze, 1956) p. XII-178, cms. 18 × 25.

La Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Florencia publica este ensayo de P. Sacchi, que, bajo un título sugestivo, hace una breve historia de la tradición y crítica del texto. En él trata con detención y cuidada y abundante documentación la crítica del texto, la formación del texto recensional, el problema del texto cesariense, los aramaísmos, etc. El autor concluye afirmando que, para una futura edición crítica deberá tenerse en cuenta la relación formal entre el texto Θ y los B y D, siendo el Θ —el de la Vulgata— el que representa el texto original.—A. DE Q.

Heilige Schrift und Seelsorge.—Verlag Herder, Wollzeile, 33 (Wien, 1955) p. 192, cms. 15 × 23.

Del 27 al 30 de diciembre de 1954 tuvo lugar en Viena el Congreso de Dirección Espiritual (cura de almas), que abrió el cardenal Innitzer. El tema general fué la Sagrada Escritura. En este fascículo se recogen diez trabajos en los que se compendian acertadamente los modernos conocimientos bíblicos —con cuidadas observaciones prácticas— que pueden ser más útiles en la dirección de las almas. El Congreso pretendía animar al clero a

dedicarse a la Sagrada Escritura para su propia formación y para el apostolado con los demás. Recomendamos la lectura de este opúsculo, interesante y práctico.—A. DE Q.

COIAZZI, ANTONIO, S. D. B., *San Pablo Apóstol. Páginas introductorias y autobiografía.* (Traducción de Victorio M. Bonamín).—Editorial Apis. Presidente Roca, 150 (Rosario [Argentina], 1955) p. 325, cms. 14 × 19,5.

Dirigida no a los doctos, sino a los jóvenes, y «a los jóvenes de cultura mediana», como expresamente advierte el autor, esta obra rezuma entusiasmo y cariño por la figura del Apóstol y se esfuerza por comunicarlo.

Otro mérito innegable del autor es la explicación casi casera, para ponerla al alcance de sus destinatarios, de los difíciles conceptos paulinos de *fe, gracia, santidad, salvación...*, con lo cual podrán los jóvenes trascender lo anecdótico e internarse en lo doctrinal de las grandes epístolas.

Excesivamente largo, y menos oportuno en su dimensión y colocación en el libro, nos parece el tratado escolástico de soteriología, a base de argumentos del Magisterio, de la Escritura y de los Padres, que a manera de introducción incluye desde el capítulo segundo hasta el noveno inclusive, si bien su desarrollo en el mismo estilo popular no puede ser tachado de falto de solidez.

Lástima que en no pocas ocasiones el estilo sea, más que popular, populachero y, al menos en la traducción, se despegue tanto del asunto que trata como de la dignidad del escritor. Abundan, en efecto, excesivamente las locuciones y giros de una conversación vulgar, como «todo es soplar y hacer botellas» (p. 31), «echa entonces el Santo su cuarto a espadas» (p. 63), «entra así de estampía en escena» (p. 99), «me haya echado por los cerros de Úbeda» (p. 139), etc., etc., pues sería enojoso seguir enumerando.

Algunas inexactitudes contribuyen asimismo a aminorar la primera buena impresión de su lectura. Así, por ejemplo, en la p. 178 llama *Santo* a Clemente de Alejandría; en la p. 32 traduce a Is 53, 4: «porque *es* un maldito», sin aclarar la crudeza de la traducción.

Inoportunas creemos también, dados los lectores a quienes se dirige, las repetidas e innecesarias alusiones a *La agonía del Cristianismo* y *El sentimiento trágico de la vida* de Unamuno.

Lo que el autor llama *autobiografía* de San Pablo es una yuxtaposición, a veces parafraseada, de textos de los Hechos y de las Epístolas de contenido biográfico, si bien no todos indiscutidos en su valor autobiográfico estricto, como Rom 7, 9 ss.

A pesar de todas estas reservas, creemos que su lectura podrá hacer mucho bien a las almas jóvenes, sobre todo por el cariño y entusiasmo que, como dijimos, transparentan sus líneas.—M. R.

GOMÁ, ISIDRO, CARD., *El Evangelio explicado,* 5.ª ed., 2 vol.—Edic. Acervo (Barcelona, 1955) p. XIX-712; 807, cms. 20 × 13.

En dos volúmenes bien cuidados aparece por quinta vez esta obra, ya conocida por el público de habla castellana, que siempre la recibió entusiasta, como lo demuestra la gran difusión alcanzada.

Las 132 páginas de introducción a los Evangelios y los ocho capítulos

sobre «la persona de Jesús según los mismos Evangelios», contribuyen eficazmente a entrar más dentro del ambiente en que se movió el Señor durante su vida terrestre.

Buenos índices (litúrgico, de materias, onomástico), con los evangelistas encolumnados, mapas de Palestina con los itinerarios de Jesús y algunos cuadros genealógicos, facilitan el manejo de esta Concordia comentada.

La exégesis de cada pasaje evangélico es profunda, sobria, atinada.

Mérito particular del preclaro purpurado español son las lecciones morales, sacadas generalmente de Santos Padres, prácticas y actuales, que llevan sin sentir a la aplicación recta y eficaz, tanto en la meditación como en la predicación.

Lástima que se haya reimpreso esta obra benemérita por todos conceptos sin tener en cuenta los avances de la exégesis en los últimos decenios, para incorporarlos y llegar al culmen de lo que todo sacerdote y cristiano culto debe poseer como su mejor libro después del «libro»: un buen comentario evangélico.—P. V. G.

COLOMBO, GIOVANNI, PBRO., *Predicación del Evangelio,* 2 tomos.—Editorial Litúrgica española, Av. José Antonio, 581 (Barcelona, 1955) p. 617 y 640, cms. 15 × 23.

La Editorial Litúrgica Española de Barcelona nos presenta en castellano la traducción de la quinta edición italiana de *Pensieri sui Vangeli,* correctamente vertida a nuestra lengua por el P. de Riezu, O. F. M. Cap.

En dos gruesos volúmenes encuentra el predicador abundante materia para la explanación homilética de los domingos y principales fiestas del año. La obra, de corte tradicional, es una fuente inagotable de erudición y de escenas vivas. La Sagrada Escritura, la Historia de la Iglesia, la Historia profana, anécdotas de la vida real y alusiones al hombre de nuestros días, todo se aúna allí con sugerente nitidez y ungido afecto para el fin práctico que el autor pretende, que es poner al alcance de los predicadores abundancia de ideas que ayuden a desentrañar mejor la esencia del Evangelio dominical. Cada Evangelio —algunos de ellos enfocados desde cinco o seis puntos de vista diferentes— ofrece incluso al común de los fieles un rato de lectura amena, y a los sacerdotes facilita un valioso filón de aportaciones para la exhortación semanal.

Al final del segundo tomo se incluyen dos índices de suma utilidad: uno esquemático, que expone sumariamente las ideas que con más extensión se tratan en cada una de las homilías, y otro analítico muy completo.—C. B. SHAW, S. I.

ZALBA, M.-BOZAL, J., *El Magisterio eclesiástico y la medicina.* (Col. *Psicologia-Medicina-Pastoral,* 10).—Edit. Razón y Fe, S. A. (Madrid, 1955) p. 343, cms. 20 × 14.

Los PP. Zalba y Bozal han prestado con este libro un auxilio de gran valor a médicos y moralistas. Pío XII, quien en sus discursos a especialistas en medicina ha tocado con tanta frecuencia puntos de moral, les ha repetido que no pretende ocuparse de las cuestiones puramente médicas, sino «hacerse intérprete de la conciencia moral del investigador, del sabio

y del profesional». Pues está claro que son exageradas las expresiones harto optimistas escritas por un famoso cultivador de este arte: «Todo hombre en verdad entusiasta, en nuestra ciencia o en la vida en general, es siempre un hombre bueno». De ahí sacaba la falsa consecuencia «de que no se precisan reglas de moral expresas ni cursos de Deontología». Ya de antiguo los concilios y los papas se sintieron obligados a dar preceptos y normas en este sentido. Sólo faltaba quien se diera al trabajo de rebuscar estas ordenaciones, clasificarlas cronológicamente y presentarlas con un breve comentario histórico-moral, que desentrañara su contenido al alcance de todos. Y esto es lo que, con tanta utilidad para el público, se exhibe en este libro.

La primera parte expone los cánones y capítulos de los concilios ibéricos, con su correspondiente comentario. Esta es la más breve. Siguen en la segunda parte las prescripciones de concilios y papas hasta Sixto V (a. 325-1590). En las demás partes se declara lo establecido por los demás papas y congregaciones romanas. Y como quiera que el pontífice romano que más en especial ha hablado de estos asuntos es Pío XII, de ahí que toda la última parte, la quinta, esté dedicada a exponer su tan abundante como provechosa doctrina.

Acaban de dar valor a este precioso libro los índices de materias y sistemático, y aun la lista de las fuentes citadas. Reciban nuestro pláceme los autores de este libro.—M. Quera, S. I.

Lombardi, Ricardo, S. I., *Pío XII por un Mundo Mejor. Primeros documentos pontificios recogidos.*—Edit. Balmes, Durán y Bas, 9 (Barcelona, 1955) p. 557, cms. 14 × 20.

Otra prueba de la actividad desbordante del infatigable apóstol del mundo mejor. A sus libros anteriores, en que, persuadido de la aprobación pontificia, ha explicado la oportunidad de que se provoque en los tiempos actuales en todo el mundo un gran movimiento de renovación total de la sociedad en sentido cristiano y ha expuesto profusamente los instrumentos de la organización y de la acción, añade la presente obra, que recoge las últimas palpitaciones de este anhelo mundial que ha producido ya sus frutos y presenta las enseñanzas del Papa Pío XII sobre lo que ha de ser este mundo mejor. El centro de la exposición queda siendo el famoso pregón de Pío XII a los fieles de Roma de 10 de febrero de 1952, del que se aducen algunos antecedentes. El P. Lombardi comentó en varios artículos este pregón pontificio, intervino en las primeras actividades y aplicaciones de las consignas pontificias, sobre todo en la misma capital del mundo católico y en otras partes de Italia. Todo ello se reproduce y expone en las 136 primeras páginas del libro con el sello y el entusiasmo de lo vivido personalmente, al ver que los ideales plasmados en el espíritu van ya tomando cuerpo en la realidad.

El resto del libro se dedica ya a presentar los textos pontificios sobre el mundo mejor, subrayándose las frases más expresivas, y ello con un criterio de selección, ya que todos los numerosos documentos en alguna manera exponen las distintas bases en que se ha de apoyar este mundo mejor. Cada documento va precedido de una presentación y comentario. Primero se aducen algunos documentos que anunciaban ya la necesidad de un mun-

do nuevo antes de dicha fecha. Luego, a partir del pregón fundamental del Mundo Mejor, con referencia especial a Roma, se copian otros documentos fundamentales con que el pregón se extiende a todas las diócesis del mundo. Una tercera selección de documentos se refiere a las distintas categorías de personas que tienen más responsabilidad en el advenimiento de este mundo mejor: al Sacro Colegio Cardenalicio, al clero, a los religiosos, a las religiosas, a la Acción Católica y a sus dirigentes, a las congregaciones marianas. La cuarta y última selección de documentos se refiere ya a puntos particulares sobre el mundo mejor: a las clases cultas, a la parroquia, al párroco y a los feligreses, a la enseñanza catequística y a la cultura religiosa de los estudiantes, a la oración, la Misa y los Sacramentos, a los problemas materiales, a los pobres, al trabajo, a la infancia abandonada, a la devoción a la Virgen, a la comprensión entre las naciones, a la unión de Europa y al derecho a la emigración.

Esta selección de documentos servirá sin duda para que el P. Lombardi encuentre en muchas naciones, como los ha comenzado ya a hallar en España, colaboradores para el mundo mejor que estén penetrados íntimamente a imitación suya del pensamiento trascendental del primer heraldo y artífice de este mundo mejor, el Papa Pío XII.—MARTÍN BRUGAROLA, S. J.

HÄRING, BERNHARD, *Das Gesetz Christi. Moraltheologie, dargestellt für Priester und Laien*, 2.ª ed.—Verlag Erich Wewel, Weiherhofstrasse, 2 (Friburgo de Brisgovia, 1955) p. 1446, cms. 24 × 17.

Los que hayan seguido el movimiento de ideas acerca de la concepción, enfoque y exposición de la teología moral no quedarán del todo sorprendidos con el título de esta obra: *La ley de Cristo*, explicada en el subtítulo: *Teología moral expuesta para sacerdotes y laicos.*

Hay, en efecto, una tendencia, en sí muy laudable, a reavivar y actualizar más la teología moral, descongestionándola del bagaje excesivo de normas jurídicas y manteniéndola más unida con las fuentes del dogma y de la vida cristiana, con la teología de la gracia y de los sacramentos, con el sentido genuino de la vida cristiana, que es de incorporación a Cristo en el cumplimiento de su ley y en la práctica de la liturgia y de la religión.

Häring ha tenido en cuenta esa corriente y ha hecho un gran esfuerzo por acomodarse a ella con discreción en este libro, concebido y desarrollado en la dirección que ya apuntó Sailer, y últimamente va logrando realizaciones, siquiera parciales, en las obras de Tillmann, Reding y otros. La que reseñamos va en las avanzadas, si no en cabeza, de ese movimiento renovador y animador de la moral, esforzándose por presentarla en una forma sugestiva y agradable para las aspiraciones actuales: moral de obligaciones, mas sublimadas por el vivir en Jesucristo, que es legislador, pero al mismo tiempo fuente de vida y santidad; moral propulsora de las virtudes cristianas, estimulante de la piedad y de la consagración a Dios, avivadora de la conciencia de solidaridad con Jesucristo y, por El, de unos con otros; moral que ha de poner el acento en la caridad para con Dios, en la intercomunicación y sentido social de los hombres, en la conciencia de la sobrenaturalidad de la vida cristiana, en la participación común en el culto litúrgico. Häring se mueve realmente en una esfera de amor, de religión y de aspiración a la virtud.

Su libro desarrolla todos los temas comunes a los textos de moral, con unos títulos muy del gusto de hoy, pero que en realidad le permiten seguir bastante el orden tradicional en su escuela de San Alfonso. Bien que, aprovechando en su exposición mucho más que lo corriente la teología bíblica, la tradición patrística y el contenido de la liturgia, al mismo tiempo que se hace eco de las inquietudes y preocupaciones actuales del pensamiento humano, atendiéndolas en su exposición y en sus aplicaciones. Ve el ideal de la vida moral en la imitación de Jesucristo; y traza el camino y señala los medios para esa imitación con procedimientos tanto ascéticos como morales.

El primer libro contiene la moral general. Unos capítulos preliminares sobre su historia y objeto central, y luego la antropología teológica: el hombre llamado a la imitación de Jesucristo por medio de su actividad libre, fiel al dictamen de la conciencia, debidamente ordenada y dirigida por una intención recta; que se ha de conformar con la ley; que si tropieza en el pecado, tiene que reincorporarse por la contrición y penitencia (por manera algo extraña se expone en esta parte general lo relativo a la confesión), para crecer en Cristo por las virtudes cardinales y la humildad. El segundo libro presenta la moral especial: vida en comunión con Dios por la práctica de las virtudes teologales; por la religión y el culto divino, que en cantidad y calidad se llevan una parte importante de la obra; por las virtudes de proyección social, a base de caridad fraterna y de justicia.

Preciso y seguro, conocedor del gusto y de las inquietudes actuales, ágil y claro Häring ha escrito una obra muy útil para predicadores, directores de conciencias, catequistas y seglares cultos. No es extraño su éxito literario.

Los índices, que ocupan las 31 páginas primeras y las 118 últimas, así como la bibliografía que inserta al final de cada apartado, al mismo tiempo que aumentan la utilidad de la obra, son una recomendación más de la diligencia de su autor.—M. Z.

RAMÍREZ, SANTIAGO, O. P., *El derecho de gentes*.—Difusora del libro. Bailén, 19 (Madrid, 1955) p. 232, cms. 40 × 20, 50 pesetas.

Con su reconocida competencia y seriedad científica se aplica el P. Ramírez en esta obra a la tarea de esclarecer y definir la noción, tan imprecisa e inconstante, de *Derecho de gentes*. Tiene su importancia el tema; no sólo teórica, sino práctica; y más en estos tiempos de aspiración universal a estrechar las relaciones de los pueblos en aquella amplia sociedad internacional que respondería al plan de Dios y a las directrices de la Iglesia.

Atinadamente juzga el autor que en el examen de esta noción, frente a las variadas opiniones que se han manifestado sobre ella en el decurso de los tiempos, es menester aplicar un método mixto, ni meramente empírico y de catalogación de casos o ejemplos de Derecho de gentes dados por los autores, ni meramente apriorístico, que haga caso omiso de toda la historia y de toda la casuística contenidas en autores dignísimos de consideración. «Hace falta, pues, emplear un procedimiento mixto en que se conjuguen y se integren la experiencia y la razón, la historia y la filosofía.»

Adoptándolo el P. Ramírez, estudia serena y profundamente los autores que tienen algo propio, comenzando por Aristóteles y terminando con Suárez. No son muchos los que analiza, pero sí representativos. Como se puede suponer, los autores del siglo XVI tienen un puesto especial, por lo que

contribuyeron a la formación del Derecho internacional. Ellos y los demás aparecen en su medio histórico, con los precedentes y el patrimonio común de la época, para que así se destaque mejor lo peculiar y lo nuevo.

La conclusión que prefiere, en contra de la tendencia manifestada en el siglo XVI, suena así: todo derecho es natural o positivo; no se debe admitir un derecho de gentes intermedio entre los dos. Tiene que ser en definitiva lo uno o lo otro. Ese derecho, en cada una de sus divisiones, tiene como sujeto y término al hombre, tanto como individuo cuanto como colectividad perfecta constituída en Estado. Por lo tanto, todo derecho objetivo puede darse o entre individuos particulares o entre Estados.

El derecho natural entre Estado y Estado, que se extiende absolutamente a todos los habidos o por haber, es el Derecho de gentes. El derecho internacional es derecho positivo entre los diversos Estados. Este es de contenido variable. Aquél comprende todos y cada uno de los derechos naturales de individuo a individuo, trasladados proporcionalmente a las relaciones morales naturales de Estado a Estado. Es universal y único para todos, en todas partes; fácil y ciertamente inteligible; rige desde los orígenes de la humanidad; se manifiesta más en las costumbres que en las leyes; es indeleble y formalmente inmutable en cuanto a rectitud y valor jurídico, inderogable y propiamente indispensable.

Estas y otras características dentro de la misma línea deduce y aprueba el autor, considerando exhaustivamente los numerosísimos textos de Santo Tomás, que se llevan casi una tercera parte de la obra.

Cuatro índices, hechos muy a conciencia, avaloran y hacen más útil esta monografía erudita y profunda.—M. ZALBA, S. I.

ECHEVERRÍA, LAMBERTO DE, *El matrimonio en el derecho canónico particular posterior al Código.*—Publicaciones del Seminario de Vitoria. Vol. III (Vitoria, 1955) p. 424, cms. 24 × 16.

El ágil y ejemplarmente laborioso decano de la Facultad de Derecho Canónico de Salamanca concibió el plan ambicioso de reunir las leyes y disposiciones particulares emanadas de concilios plenarios o provinciales y de sínodos u ordenaciones diocesanas en las diversas partes del mundo desde la promulgación del Código canónico.

Y logró estudiar las actas nada menos que de 150 concilios y sínodos. No todas, naturalmente, como él mismo lo sabe, pues esto no dependía de sola su diligencia, que ha sido grande. Pero el esfuerzo hecho posibilitará el acabamiento de la empresa comenzada. Ya se le van indicando, según sus deseos, algunas omisiones. Forzosamente tiene que haber aún muchas otras en casi cuarenta años, supuestas las normas de los cánones 283 y 356, § 1, sobre la periodicidad obligatoria de estas asambleas, en las cuales han debido de dictarse muchas más normas particulares complementarias de las del Código. No sabemos por qué motivo prescinde de las disposiciones particulares de algunos países debidas a convenios con la Santa Sede por concordato.

Después de catalogar geográficamente las fuentes de su trabajo, hace breves observaciones sobre las funciones del derecho particular; e indicados el plan y el criterio con que lo piensa realizar, va reseñando por el mismo orden del Código las leyes particulares de los diversos países o grupos de

países, escogiendo en cada punto lo más acabado de las diversas normas coincidentes y las particularidades de uno u otro concilio o sínodo.

El plan es muy atinado, porque los problemas y las correspondientes soluciones suelen tener sus especiales características en cada país o región. Como, además, ha tenido cuidado de exponer las singularidades de la división eclesiástica en cada país y las del mismo Derecho allí vigente, la lectura se hace más fácil y provechosa. Francia y Portugal son los países que se llevan las reseñas más amplias, al menos proporcionalmente. La de España es completa, pero hay un par de provincias eclesiásticas que no tienen normas particulares dictadas en sínodos o concilios.

Las fuentes se refieren en la propia lengua, cuando ésta es la española, francesa o portuguesa. Las demás van en latín, salvo algún artículo dejado en la lengua originaria. El hilo conductor y los comentarios de don Lamberto son muy discretos.

Es admirable el esfuerzo hecho por el erudito autor, a quien felicitamos cordialmente con el jurado que asignó premio extraordinario a esta su tesis doctoral en la Facultad de Derecho matritense.—M. Z.

NIEDERMEYER, ALBERT, *Compendio de medicina pastoral.*—Editorial Herder (Barcelona, 1955), p. 512, cms. 22,2 × 14,2.

En el volumen 29 de esta misma revista, correspondiente al año 1955, páginas 521-523, dimos cuenta del excelente contenido de esta obra en su original alemán. Nos excusamos de repetir lo que entonces dijimos en alabanza de su riqueza y de su planteamiento dentro de esa visión universalista del hombre que tiene la mejor orientada medicina de hoy, que no es medicina de tal o cual trastorno biológico, sino medicina de la persona, medicina psicosomática.

En esta concepción, la medicina pastoral es un complemento teológico necesario de la medicina individual y social. Del mismo modo que el conocimiento de muchos aspectos de la medicina de la persona es indispensable para un buen guía de almas. El *Compendio de medicina pastoral* de Niedermeyer es una excelente realización en esta línea.

A veces resulta excesivamente denso y hace desear la exposición más amplia de su *Handbuch der speziellen Pastoralmedizin*, que no estaría mal ponerlo en nuestra lengua resumiendo o suprimiendo algunas cosas y dando más lugar a nuestra bibliografía en sustitución de referencias menos asequibles para nosotros.

El aspecto puramente moral de las cuestiones tratadas, aunque de ordinario suficientemente razonables es el más discutible en bastantes casos. Se requeriría la intervención de un moralista para puntualizar o matizar diversas afirmaciones.—M. Z.

BOSCHI, ALFREDO, S. I., *Digiuno eucaristico e messe vespertine.* 2.ª edizione riveduta e aumentata.—L. I. C. E. R. Berruti et Cia., Via Fabro, 2 (Torino, 1955) p. 182, cms. 18 × 11.

Entre los numerosos comentarios de la Constitución Apostólica *Christus Dominus* y de la Instrucción complementaria del Santo Oficio sobre el

ayuno eucarístico, éste del P. Boschi es uno de los más completos y autorizados.

Después de unas indicaciones históricas sobre el ayuno eucarístico, que sirven para entender mejor el alcance y sentido de la nueva disciplina, estudia la ley vigente primero en las circunstancias ordinarias, con abundancia de casos y ejemplos; luego en las extraordinarias de comunión por viático a enfermos o fieles que se encuentren en especiales situaciones; finalmente, las normas para celebrar y comulgar en las horas vespertinas.

Entre los méritos de esta exposición, clara y ordenada, merece destacarse la insistencia del autor en señalar la mente de la Santa Sede, que no ha pretendido relajar la norma antigua, salvo en lo que se refiere al agua natural, sino facilitar la comunión a los que no la podrían frecuentar con aquella norma. También nos parece por lo general acertado su criterio en los puntos discutidos por los comentaristas: menos amplio a veces que el de algunos de ellos, lo creemos exacto, por ejemplo, cuando exige que el confesor tenga realmente facultad para oír *hic et nunc* la confesión; cuando requiere inconveniente personal para permanecer en ayunas hasta una hora tardía o por razón del trabajo; cuando no admite que pueda celebrar por devoción segunda o tercera vez el día de Navidad el sacerdote que tomó abluciones con vino en la primera o segunda misa.

El apéndice, con los documentos que establecen la actual disciplina y otros anteriores o posteriores que ayudan a comprenderla más exactamente, enriquece esta obra, de gran utilidad.—M. Z.

WALTER, EUGENIO, *La sublimidad del matrimonio cristiano.*—Editorial Herder (Barcelona, 1955) p. 95, cms. 11 × 18.

Al título responde bien el contenido. El autor se esfuerza por estudiar la realidad del matrimonio que, por ordenamiento divino, ha logrado en el cristianismo un sentido sobrenatural, mediante la participación de los cónyuges en la unión misteriosa entre Cristo y su Iglesia y en los frutos de la misma.

Las consideraciones del autor, ordenadas a dar una idea de esa sublimidad del matrimonio en orden a preparar para la superación de las crisis en que se debaten y fracasan tantos matrimonios y para vivir auténticamente el sacramento, reflejan el temperamento y la mentalidad alemanes, menos asequibles y aptos para los autores de habla castellana. Los capítulos de índole más práctica, que va entreverando con atinadas observaciones, aunque llevan el mismo sello de origen, corrigen bastante ese inconveniente.

Cita, sin hacer ninguna reserva, en la página 49 dos obras de Doms y Rocholl que no en todo son aceptables; y en la página 54 tiene alguna frase que pudiera indicar un influjo excesivo de las ideas de aquellos autores en el nuestro. La selección de textos escriturísticos y oraciones al fin de la obrita responde bien al fin del autor y está hecha con acierto. La versión de *Liebe* por *amor* y no por *caridad* la creemos desacertada; a un lector español le puede inducir a entender mal el pasaje paulino.—M. Z.

MARTÍNEZ DE ANTOÑANA, GR., C. M. F., *Las preces litúrgicas en el Concordato.*—Edit. Coculsa (Madrid, 1955), p. 62.

Con su acostumbrada claridad y erudición expone el P. M. de Antoñana las vicisitudes que han seguido, dentro de la tradición litúrgica de la Iglesia universal, las preces litúrgicas por las autoridades civiles supremas del Estado español hasta las normas del último Concordato.

Desde los orígenes de la Iglesia se elevaron preces en ella por las autoridades temporales de los pueblos, de acuerdo con la exhortación de San Pablo a Timoteo (1 Tim 2, 1-2). En la Iglesia española, concretamente, se puede demostrar esto documentalmente desde la conversión de Recaredo, a partir del III Concilio de Toledo, del 589. Jalón importantísimo en la historia de las preces litúrgicas por nuestros príncipes son las concesiones de San Pío V y Gregorio XIII, a raíz de la reforma del misal. Ellas explican la mayor amplitud que en nuestro Concordato actual se otorga en este particular con respecto a las de otros Concordatos desde Napoleón hasta nuestros días.

Después de estudiar el alcance de la «forma tradicional», a que se refiere el artículo VI del Concordato, sostiene el insigne liturgista la obligación de rezar la peroración *Et famulos* tres veces, en toda misa que no sea de difuntos, según la fórmula perfectamente determinada en recientes resoluciones. Opinamos que tiene en todo razón en cuanto al *ius conditum.* Pero en cuanto al *ius condendum,* ¿no sería más conforme a la tradición litúrgica universal y al criterio de la Santa Sede, hoy sobre todo, que favoreciéramos la tendencia a preparar una disposición que reduzca el rezo de esa peroración a una sola vez en cada misa y que la suprima totalmente en los días de primera clase, ya que aún se cumpliría lo que establece el Concordato, al conmemorar en el canon al Jefe del Estado?—M. Z.

LEBRETON, J., *La vida cristiana en el primer siglo de la Iglesia.* Trad. de Enrique Bagué («Colección Labor», n. 461-62).—Edit. Labor, S. A. Calle Provenza, 84-88 (Barcelona, 1955) p. 205-9 láms.

En esta «Colección Labor», en la que están representadas las ciencias principales y las más diversas ramificaciones del saber humano, se ha querido iniciar una sección dedicada a las cuestiones o ciencias religiosas. Con este plan apareció ya un primer número sobre el *Budismo,* publicado por el P. P. Negre, S. J., bien versado en las cuestiones sobre la India. Ahora, pues, se da un nuevo paso con este volumen, obra del acreditado investigador P. J. Lebreton. Ya con su popular *Vida de Cristo* y con los excelentes trabajos sobre los principios del cristianismo, publicados en la gran *Histoire de l'Eglise,* iniciada por Fliche-Martin, manifestó sus profundos conocimientos sobre esta materia. No es, pues, de extrañar que en este sencillo volumen presente en realidad una preciosa síntesis de lo que fué la vida cristiana en el primer siglo de la Iglesia. Por eso la Editorial Labor merece nuestros más calurosos plácemes por haber escogido este autor para dar la idea más exacta y verídica de los principios del cristianismo. Por lo mismo recomendamos a nuestros lectores la lectura de esta obrita, que está basada en la crítica más serena de nuestros días y ofrece las mejores garantías de la más segura ortodoxia.

Por otra parte, los capítulos «El único Maestro», «El Reino de Dios», «Pentecostés», así como los demás de la obra, se leen con verdadero placer por la espiritualidad y unción que en ellos rebosa, y como verdaderas obras de arte.—BERNARDINO LLORCA, S. J.

MANZARRAGA, TOMÁS DE, C. M. F., *Ritmo Gregoriano.*—Editorial Coculsa (Madrid, 1954) p. 72, cms. 13,5 × 19,5.

Es un breve tratadito de canto gregoriano, o, mejor dicho, como expresa el título, de *ritmo* gregoriano. En efecto; el P. Manzarraga, doctor en canto gregoriano y alumno del Instituto Gregoriano de París, resume en este libro las teorías sobre el ritmo y las diversas clases o sistemas de ritmo que se encuentran en el canto gregoriano. A pesar de las dimensiones poco amplias de la obra, creemos que contiene cuanto necesita vulgarmente quien desea interpretar bien las piezas que la Iglesia nos ofrece en su fascinadora liturgia y en la llamada música sagrada, cuyo exponente más característico es la gregoriana.—F. SOLÁ, S. J.

GONZÁLEZ, JOSÉ M.ª, O. P., *Un misionero diplomático. Vida del Padre Victorio Riccio.*—Ediciones Studium, Bailén, 19 (Madrid, Buenos Aires, 1955) p. 92, cms. 14 × 20.

En unas pocas páginas de este folleto de la colección «Samblanzas» se nos ofrecen los rasgos más salientes de la vida del gran misionero, el italiano florentino Victorio Riccio, O. P., con ocasión de celebrar en 1955 el tercer centenario de su primera entrada en China. En particular se ponderan las embajadas de 1662, en que fué de Sumigcheu a Manila de parte del célebre Knesing, llevando a los españoles de Filipinas los planes altaneros de este caudillo chino, la de 1663, en que volvió con propuestas de paz, que obtuvo plenamente, y otra finalmente en 1666.—B. LLORCA, S. J.

ARMINJON, P., *Le Mouvement Oecumenique. Efforts faits pour réaliser l'union ou le rapprochement des Eglises chrétiennes.*—P. Lethielleux, éditeur, 10 Rue Cassette (París, 1955) p. 95, cms. 19 × 14.

Según expresa el título, esta obrita, la primera que ofrece una síntesis de tan interesante materia, trata de exponer los trabajos realizados modernamente en orden a la unión de las Iglesias cristianas. Comienza estableciendo el hecho de la gran división de estas Iglesias. Luego expresa el principio fundamental de la Iglesia católica, perfectamente unificada, que tiene exacta conciencia de ser la representante de Jesús en la tierra, y sólo concibe la unidad de las Iglesias cristianas: las que se han separado de ella, vuelven al seno materno. La Iglesia ortodoxa está en una disposición semejante; pero, habiendo estado unida hasta hace poco, se dividió en el siglo XIX, formando tantas Iglesias como Estados la profesan. La división principal la presentan las Iglesias protestantes, que resultaron de la pseudoreforma del siglo XVI en Alemania, Suiza, Inglaterra y el centro de Europa.

A continuación se exponen los conatos de unión realizados entre las Iglesias protestantes en las diferentes partes del mundo, y finalmente la

constitución de organizaciones ecuménicas desde 1910, que han tenido importantes asambleas, sobre todo las de Estocolmo, en 1925; otra en 1937, en Edimburgo, y la última y más importante en Lund, en 1952. Los resultados han sido la abstención práctica de los ortodoxos orientales y de un buen número de protestantes, mientras el Romano Pontífice persiste en su digna posición prohibiendo a los católicos toda participación en estos esfuerzos, viciados en sus principios. Por lo demás, sólo se ha conseguido cierta unión en un reconocimiento general de Dios y en ciertos principios de ética natural.—B. Llorca, S. J.

Gómez, Odilio, O. F. M., *Juramentos concepcionistas de las universidades españolas en el siglo XVII.*—Ed. Archivo Ibero Americano (Madrid, 1955) p. 179.

El P. Odilio describe en esta monografía las estipulaciones y el alcance de los juramentos que en pro de la causa de la Inmaculada Concepción emitieron las universidades españolas de Alcalá, Salamanca, Valencia, Osuna, Sevilla, Santiago de Compostela, Zaragoza, Granada, Baeza, Toledo, Barcelona, Valladolid, Huesca y Oñate, la ocasión de cada una de las negociaciones, las dificultades que hubo que vencer, los medios que se usaron para llevar adelante el proyecto, los principales promotores, subrayando la participación intensa que tuvieron casi siempre los franciscanos, el ceremonial del juramento, las fiestas universitarias y ciudadanas con que se solemnizó el acontecimiento.

No se olvida de estudiar en las ciudades principales, como Alcalá, Salamanca, Sevilla, el ambiente mariano de donde brotó el ansia del juramento.

Es sin duda una historia interesante, abundante en pequeñas intrigas y peripecias. Podía parecer a primera vista que todo el interés e importancia se reduce al ámbito de una monografía histórica ilustrativa de un punto particular y que solamente serviría para iluminar el culto a la Inmaculada, pero de hecho hay mucho más en este estudio. Es un capítulo de las costumbres populares españolas, ya que el pueblo estuvo siempre presente en estas fiestas. Puso toda su pasión y también su poder en estos momentos. Vemos el modo con que exigía sus derechos y con que celebraba sus triunfos.

Es también un capítulo glorioso de las universidades españolas. Rectores y catedráticos rivalizaban en defender este misterio, en mostrar a sus alumnos sus fundamentos y la importancia del hecho dentro de la orientación doctrinal. Era un modo de inculcar el poder absoluto de Dios, su exigencia de plena pureza, el modo de comportarse con las criaturas a las que asigna un plan especial. Es, como se ve, un capítulo de la educación científica, de las ideas que inculcaban y desarrollaban en las cátedras.

Desfilan por estas páginas los afanes de una generación, sus preocupaciones e intereses. Y eso es sin duda lo más íntimo y vital. Llegar a esta zona es el ideal supremo de un historiador.—Ignacio Iparraguirre, S. I.

Teresa de Jesús, Santa, *Obras completas.* Nueva revisión del texto original con notas críticas, t. II *Camino de perfección. Moradas. Cuentas de conciencia. Apuntaciones. Meditaciones sobre los Cantares,* etc. Ed. pre-

parada por Efrén de la Madre de Dios, O. C. D.—B. A. C. (Madrid, 1954) p. XVII-1.046.

Mucho hay que agradecer al P. Efrén de la Madre de Dios la publicación de esta edición crítica de las Obras de Santa Teresa, con sus eruditas introducciones y notas críticas. En la del *Camino de perfección* hace la historia de los textos y sus copias, y del que ha escogido para esta edición, modernizando la escritura. Prefiere el Códice de Toledo, y va al pie el texto que da el del Escorial. Esto indica la importancia de esta obra, escrita por la Santa para las hermanas del monasterio de San José de Avila, de donde era priora. Es un comentario sobre la oración, y principalmente del «Padrenuestro». Sigue luego el libro de las *Moradas,* que compuso por obediencia la Santa en 1577, el año más aciago en la historia de la Reforma teresiana, y lo comenzó de un tirón recluída en el convento de Toledo, a pesar de sus achaques y de que hubo de interrumpirlo por unos meses en la mitad de la 5.ª morada. El P. Gracián puso empeño en ocultar mucho tiempo este libro, para que no corriera la suerte del libro de la *Vida* en manos de la Inquisición. Hoy día se conservan muchas copias de él, y el original se guarda desde 1617 en las Carmelitas Descalzas de Sevilla.

Las obras siguientes creemos son de menor importancia: las *Cuentas de conciencia* o Relaciones o Mercedes, como las llaman otros. Van a continuación las *Apuntaciones,* es decir, algunos papeles sueltos que la Santa llevaba en su breviario, o que se hallaron errantes entre sus escritos. Entre ellos está aquella exclamación: «Dios mío, o morir o padecer, que éstos han de ser nuestros deseos». Siguen las *Meditaciones sobre los Cantares,* de las cuales se conservan por fortuna cuatro copias, aunque algo divergentes; son las que se pudieron librar de la quema que había ordenado el confesor P. Fr. Diego de Yanguas, y tenía la aprobación de Fr. Domingo Báñez. Viene luego el opúsculo *Exclamaciones,* preparado para la imprenta por primera vez por Fr. Luis de León. Son riquísimas facetas del fervor religioso de la santa, escritas en distintos tiempos y lugares. No se conserva el original, y sólo copias de él. Son 17. Importancia histórica tiene el siguiente libro de las *Fundaciones,* con las frecuentes digresiones tan propias de Santa Teresa. Siguen las *Constituciones,* en vigor hasta la reforma de las mismas en el capítulo de la Orden del Carmen en Alcalá, de 1581. Como complemento viene el escrito de la Santa sobre *Visita de Descalzas.* Las demás publicaciones, entre las que figuran sus versos, son de menor importancia. Termina el tomo con un apéndice, «una simple defensa», en la que el P. Efrén se defiende bien de los ataques de sus adversarios, un tanto agresivos, en cosa de poca importancia.—M. QUERA, S. I.

KOLOGRIVOF, IVAN, *Essai sur la Sainteté en Russie* (Collection Renaissance et Tradition).—Editions Ch. Beyaert, 8 Rue Notre Dame (Bruges, 1953) p. 448, cms. 14 × 22.

En la producción literaria del P. Kologrivof, nada escasa, es esta obra, si no la de mayor valor, ciertamente aquella en que su autor ha puesto más su alma e interés afectivo y humano. Tenía que ser muy duro para un ruso, antiguo oficial de la guardia de corps del último Zar, ver la silueta negra que se destaca imponente del conjunto de la abundante literatura sobre su patria. Se ha identificado prácticamente Rusia con el comunismo.

Y el P. K. ha querido darnos la reacción auténtica del alma rusa, penetrar en el santuario misterioso de su interioridad, descubrirnos las íntimas reacciones de su pueblo ante Dios. Se ha acercado a los auténticos grandes de Rusia, que son los santos, los anacoretas, los apóstoles, ha leído sus vidas y escritos, considerado sus gestas y apoyado en serias investigaciones anteriores de puntos particulares hechas principalmente por A. Kadloubovskij, G. Fedotof y E. Behr-Sigel, nos ha puesto delante su alma, sus íntimas aspiraciones.

La introducción nos da la clave psicológica del libro, la postura con que el autor se ha acercado a contemplar el alma de su patria. Es una síntesis de los fundamentos psicológicos de la santidad rusa. Resume trabajos ajenos, pero ninguno sino él hubiera podido darnos la interpretación justa y cabal de esa espiritualidad tan misteriosa e íntima. Ve la íntima esencia de la santidad de sus compatriotas en una entrega total, ciega, absoluta a Dios hecha con actitud típicamente rusa. Es necesario entender al hombre ruso para entender su espiritualidad. Y el autor estudia todos los elementos que influyen en su contextura y situación espiritual. La geografía de Rusia es también la geografía del alma del ruso. Hay en lo más hondo de él ansias de inmensidad, como sus estepas, contrastes violentos, como los del paisaje de su tierra, nomadismo espiritual, indiferencia ante los problemas vitales.

Estudia luego el autor, después de darnos cuidadosamente las fuentes principales para su trabajo, los diversos santos rusos. Los divide en tres períodos. El primero llega hasta el siglo XV. Sobresale la santidad equiligrada, clásica, de San Teodosio de Petcherers, quien queda pronto sepultado en la línea general por el característico extremismo ruso, las influencias ascéticas exageradas de Bizancio y la invasión mongólica. Renace con todo el espíritu armónico en San Sergio de Radonech, de quien nos traza una de las semblanzas más bellas de su libro.

En la segunda parte estudia con mayor detención la espiritualidad de los dos santos cuya mentalidad repercutió principalmente en la ascética posterior: San Nil Sorskij y San José de Volokolamsk. Se cierra esta parte con un estudio sobre los santos laicos, donde se incluye el análisis de los locos por Cristo y de la santidad femenina.

Como remate de la obra traza la silueta de los personajes cumbres de la santidad rusa desde la época de Pedro el Grande, entre los que culmina Serafín de Sarov.

Un libro bello, sugestivo, que nos introduce en lo más íntimo y hermoso del pueblo ruso.—IGNACIO IPARRAGUIRRE, S. I.

RUDOLF, KARL, *Seid Vollkommen. Formen und Führung christlicher Aszese.* Herausgegeben von Dr.—Herder (Wien, 1955) p. 277.

Esta compilación de diversas ensayos sintéticos sobre las principales modalidades de que se ha revestido la ascética cristiana en el decurso de los tiempos, va precedida de una introducción del editor acerca del anhelo por la perfección, que se deja sentir cada día más intenso en ciertos sectores del cristianismo. Integran la primera parte de la obra una serie de estudios sobre la espiritualidad de los santos: Agustín, Benito, Bernardo, Francisco; sobre la del autor de *La Imitación de Cristo;* San Ignacio y sus ejercicios; la espiritualidad del Carmelo y en particular la de Santa Teresita del Niño

Jesús y la de San Francisco de Sales. En la segunda parte de la obra se traza un bosquejo de lo que podríamos llamar diversos enfoques de la espiritualidad moderna: escriturístico, litúrgico, de la inhabitación divina, mariano. Cierra esta serie de trabajos uno tan sintético como enjundioso sobre la dirección espiritual.

Tratándose de temas tan amplios como variados, y redactados por tan diversos autores, esta obra forzosamente ha de carecer de síntesis compacta y profundidad de contenido. Ni eran estas cualidades las que se proponía el editor. Esto no obstante, aunque no aporte gran contribución al especialista en cuestiones de espiritualidad cristiana, la juzgamos muy útil a los sacerdotes y en particular a los directores de almas, siquiera para que no caigan en el grave y no tan infrecuente error de conducir a las almas por el único camino que andan ellos mismos y no, como debería ser, por el que ha trazado para ellos la iniciativa y conducción del Espíritu Santo.—P. NEGRE, S. I.

NAVAL, FRANCISCO, C. M. F., *Curso de teología ascética y mística.* 8.ª edición española, corregida y notablemente aumentada por el R. P. Francisco Juberías, C. M. F.—Edit. Coculsa (Madrid) p. 895, cms. 10,5 × 15,5.

El Curso del P. Naval no necesita de recomendación; en él se ha formado buena parte del clero regular y diocesano de España y la América latina; no es maravilla, pues, que, dadas sus dotes de concisión, orden y sobriedad, haya podido llegar a la octava edición española, a pesar de los otros textos que han ido apareciendo durante todo este tiempo, alguno de ellos más voluminoso, por cierto, y de más pretensiones, pero amazacotado y poco digerido.

La presente edición se presenta mejorada con una introducción general, preparada por el R. P. Juberías, distribuída en dos secciones: 1.ª «El organismo sobrenatural», y 2.ª «Principios fundamentales». Tanto esta introducción como otras modificaciones de menor importancia, introducidas por el R. P. Juberías, nos parecen muy acertadas; de ahí que sintamos no poder hacer extensiva esta buena impresión al procedimiento que ha seguido este editor en lo tocante a puntos esenciales del autor, que no ha tenido reparo en rebatir, más de una vez, con un dogmatismo peor que el que reprocha al autor. Lo menos que este procedimiento podrá causar es una confusión desconcertante: no parece aconsejable rebatir a un autor precisamente a la sombra de su autoridad. Podía el editor haberse contentado con manifestar su desacuerdo con el autor en vez de desacreditarlo en puntos de no poca importancia. Podrá haber acertado en ellos, pero *non erat hic locus!;* en otras palabras, más que de los puntos de vista del editor, nos lamentamos de la forma como los ha introducido.—P. NEGRE, S. I.

CATALINA DE SIENA, SANTA, *Obras de... El Diálogo.* Introducción, traducción y notas de Angel Morta. Prólogo del Excmo. y Rvdmo. Sr. Dr. Fr. Francisco Barbado Viejo, obispo de Salamanca.—B. A. C. (Madrid, 1955) p. xxxi-663.

Prólogo orientador, introducción profunda y comprensiva, Diálogo sublime: todo se combina en este volumen para que el lector dé por muy

bien empleado el tiempo que ha dedicado a su lectura, ¡hecho que cada día se va haciendo más raro!

Séanos permitido señalar la parte tercera del Diálogo como muy a propósito para seria reflexión de parte de los sacerdotes. Por lo demás, como toda esta obra pertenece a Dios más que a Santa Catalina de Siena, toda ponderación sería ridícula; pero no queremos dejar de felicitar a don Angel Morta por el calor y competencia que ha aportado en su magnífica labor de introducción, traducción y notas. Su profunda experiencia en la ciencia del espíritu, aplicada mediante ejercicios espirituales, no ha podido menos de traslucirse con gran éxito en el difícil cometido que se propusiera.—P. NEGRE, S. I.

CALVERAS, JOSÉ, S. I., *Práctica de los Ejercicios intensivos* (3.ª edic.).—Edit. Balmes (Barcelona, 1955) p. 483, cms. 10 × 16.

Huelga encarecer el valor de esta obra —hoy día en su tercera edición—, habida cuenta de la indiscutible competencia de su autor en el terreno teórico y experimental de esta suerte de ejercicios intensivos. ¡Lástima grande que el número de ejercitantes dispuestos para ellos sea tan reducido, mientras crece el de los que, en vez de *hacer* los ejercicios, se limitan a *escuchar* exposiciones más o menos deslumbrantes y halagadoras de temas de ejercicios desvinculados de su engranaje esencial —*prurientes auribus!*—. El autor prestaría un servicio más universal a la obra de ejercicios si, además de sus propios auditorios, tuviera presentes también otros menos iniciados en la vida espiritual y menos dispuestos, según exige la anotación 5.ª (5); y si juntamente hiciera resaltar más la posición que ocupa la ascética de los ejercicios en el fondo general y flexible de la espiritualidad cristiana.

Aunque algunas interpretaciones del autor podrían parecer algo personales y otras gratuitas o rebuscadas en su conjunto, la obra nos parece poco menos que definitiva y, por tanto, sumamente recomendable.—P. NEGRE, S. I.

OMAECHEVARRÍA, IGNACIO, O. F. M., *Rex Gentium*.—Secretariado Diocesano de Misiones (Bilbao, 1955), p. 420, cms. 13 × 20.

El autor dice con modestia que hace «sólo algunas consideraciones acerca de la Eucaristía y las Misiones», pero en realidad nos ofrece una exposición bastante extensa de teología misionera, tratando hábilmente en su decurso temas tan variados e interesantes como: relación entre martirio y apostolado, necesidad de pertenecer a la Iglesia, estadios en el desarrollo de las misiones, formación de un laicado apostólico indígena, etc. *Rex Gentium* se lee con gusto, y la erudición de su autor da solidez a la obra y le proporciona una fuente para ilustrar sus puntos de vista con textos escriturísticos y de los Santos Padres y con documentos y anécdotas misioneras, tomadas principalmente, como es natural, de los anales de la Orden franciscana, cuyas brillantes conquistas misioneras en Oriente y Occidente no son siempre su-

ficientemente apreciadas. El libro provee de material para la oración, el estudio y la predicación. Se echa de menos, sin embargo, una bibliografía y un índice de materias que hubieran aumentado su valor.—J. C. A., S. J.

URQUIRI, TIMOTEO, C. M. F., *La Eucaristía y las almas religiosas*.—Editorial Coculsa, Paseo de Rosales, 48, dupdo. (Madrid, 1954) p. 422, cms. 12 × 17.

Dentro de la tesis general de que la Eucaristía es el centro de toda vida cristiana, este libro tiene la originalidad de enfocar este augusto sacramento a la vida religiosa, o si se quiere de hacer converger toda la vida religiosa al Sagrario.

Dos partes contiene el libro: la primera expone la teoría, o sea el fundamento doctrinal: la Misa, la Comunión. la Presencia real, enseñando la manera práctica de oír la Santa Misa, comulgar, etc., de una persona religiosa, teniendo en cuenta las exigencias de su estado, los votos, el sacrificio, la caridad, la obediencia, etc.

La segunda parte se intitula: *Aplicaciones prácticas*, y comprende: la formación eucarístico-religiosa, la vida eucarístico-religiosa, con el ambiente eucarístico que se ha de fomentar en el tiempo de la formación y durante toda la vida, las prácticas eucarísticas (visitas al Santísimo, exposición, etc.), lecturas, exhortaciones..., en una palabra, todo cuanto contribuye a que el alma consagrada a Dios viva una vida enteramente sobrenatural enfocada a la Eucaristía.

No hay duda de que este libro ha de ser de provecho para aquellas personas a las que va destinado, principalmente a las religiosas, que encontrarán aquí doctrina y medio de santificarse.—FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. J.

HERNÁNDEZ, ANTONIO, C. M. F., *Nuestra Vida en Dios por Jesucristo*.—Editorial Coculsa (Madrid, 1953) p. 839, cms. 16,5 × 12.

Dedicado a los ministerios sacerdotales durante largos años, ha experimentado el P. Hernández —como afirma en el prólogo— que son muchas las almas que ignoran las cosas de Dios y en consecuencia no pueden llevar aquella vida cristiana que nos enseñó Jesucristo. Porque la enseñanza de Jesús es para la práctica, no para discutirse en las escuelas o enseñarse en las cátedras.

Por esto el autor enfoca las enseñanzas de Jesucristo acerca de las cosas de Dios, a la luz de la vida divina que hemos de vivir en nuestras almas; vida divina que, comenzando y radicando en la Trinidad augusta, se nos comunica por Jesucristo y en Jesucristo mediante la gracia que él nos mereció y nos otorga en los Sacramentos. No podía faltar, en este plan de vida cristiana, la Virgen Santísima, Mediadora entre nosotros y Cristo ante Dios, con Cristo corredentora y con él Abogada y Reina.

Precioso librito, de elegante presentación, con papel biblia y caracteres fáciles, utilísimo para las almas buenas y para todos cuantos quieran vivir una vida más cristiana.—FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. J.

CRONICA

Una Semana de Estudios Josefinos

(11 a 14 de septiembre)

La Sociedad Iberoamericana de Josefología, en su tercera semana de estudios, del 11 al 14 de septiembre, reunió en Valladolid, bajo la acertada dirección de su benemérito presidente, P. José Antonio del Niño Jesús, O. C. D., a un grupo de teólogos (incluso dos italianos), aunque reducido, verdaderamente entusiasta, a estudiar el tema de la *Cooperación de San José a los Misterios de la Encarnación y Redención.*

En el primer estudio afirmó el P. ISIDORO DE S. JOSÉ, O. C. D., como tesis sólidamente probable, la inclusión de S. José en el decreto de Encarnación y Redención (insistiendo en la fórmula de paternidad *ministerial*), y eso de un modo directo e hipotéticamente necesario, en la economía actual, como su intervención en la ordenación y realización del plan divino.

Sobre la misión de San José en función única de los misterios de Encarnación y Redención disertó el P. BONIFACIO LLAMERA, O. P., asentando el ordenamiento esencial de la misión de San José a los mismos fines de la maternidad de María y a las intenciones del Redentor, y por tanto su cooperación a la Redención, en función especial suya, exigida por su condición de esposo de María y padre virginal de Jesús. Esa ordenación se basa ante todo en su matrimonio, con la aceptación que, en su consentimiento a él, hizo de su ministerio redentor.

La cooperación de San José en la Encarnación por su matrimonio y por su paternidad la estudió el P. ROMÁN DE LA INMACULADA, O. C. D. Defendió una cooperación formal, consciente e inmediata, a la conservación de la Encarnación, pero no tan clara, como otros sostienen, a la constitución del misterio, sino meramente material, ya que no lo percibía ni antes de su realización ni después de ella.

En cambio, el P. FERNANDO SORIA, O. P., que habló sobre la cooperación consciente de San José a los misterios de Encarnación y Redención, afirmó que el Santo tuvo profundo conocimiento (inferior sólo al de María) de la personalidad de Cristo y su misión, y por eso también de la ordenación de su ministerio a la Encarnación y Redención, al que dió su consentimiento explícito, aunque sin tocar directa e inmediatamente la sustancia del orden hipostático, y por tanto la obra de la Redención.

El estudio directo de San José corredentor estuvo a cargo del P. GREGORIO DE JESÚS CRUCIFICADO, O. C. D. Supone que San José ignoraba el misterio de la Encarnación, y por eso niega en él la corredención formal; pero se le puede llamar corredentor, porque colaboró a la Encarnación con cuantos materialmente intervinieron en ella (los antepasados de Cristo), pero de modo más íntimo, aunque no formal como María. Se podría acaso decir que

su consentimiento fué condición para la Redención, pero sin influjo positivo en el misterio.

Se leyeron además diversos trabajos históricos. Así, el P. ANGEL LUIS, O. SS. R., expuso el pensamiento de San Alfonso M. de Ligorio sobre la santidad, dignidad y cooperación de San José a los misterios de la Redención. El P. JESÚS SOLANO, S. I., recogió los conceptos pontificios, desde Pío IX, sobre San José, subrayando la unión estrecha que ponen entre él y Jesús hasta en una misma consagración. El italiano P. ANGELO DI GESÚ MARIA, O. C. D., especialista en literatura y arte renacentista, desarrolló el tema *San Giuseppe nel Renascimento italiano*, presentando en relación con su tema una galería de autores como Ubertino de Casale, San Bernardino de Siena, etc. El P. JOSÉ M. CANAL, C. M. F., reunió los datos sobre la conciencia mesiánica de San José, su participación en los misterios de la infancia en función redentora y el paralelo entre él y el antiguo patriarca José, que existen hasta San Bernardo inclusive, primer Padre, por lo demás, que nota ese paralelo. El P. BARTOLOMÉ M. XIBERTA, O. Car., sintetizó la doctrina del carmelita P. Rafael Bávaro, insigne autor josefino que escribió a principios del siglo XVIII. El P. LUCINIO DEL SANTÍSIMO, O. C. D., examinó la figura de San José en tres versiones del teatro moderno: Paul Claudel, Paul Jostton y Diego Fabri.

Por fin, un trabajo del italiano P. ANGELO BATTISON, josefino de Murialdo, sobre la contribución de los teólogos italianos al estudio de la cooperación de San José en el misterio de la Encarnación, que prácticamente hasta mediados del siglo pasado no se habían planteado detenidamente la cuestión.

Dos problemas suscitaron animadas discusiones. ¿Fué San José de algún modo estricto corredentor? A quienes lo negaban se les objetó que su puesto, aunque extrínseco, en el orden hipostático, parece justificarle tal título, si bien a gran distancia de María. Y el punto del primer principio de la Josefología, que una opinión ponía en el matrimonio con María y otra en la paternidad moral sobre Jesús.

Mil plácemes y todo aliento merece esta incipiente Sociedad, que con tanto afán busca luz en las oscuras cuestiones de la Josefología.

J. SAGÜÉS, S. I.

LA SUCESION APOSTOLICA EN LA XVI SEMANA ESPAÑOLA DE TEOLOGIA

(17 a 22 de septiembre)

Con acierto ha sido elegido el tema central de la Semana, dada la actualidad de la Sucesión Apostólica en los ambientes del Ecumenismo de nuestros días y a vista de lo que sobre él escriben los católicos y no-católicos en los diez últimos años. Los puntos estudiados fueron escogidos con visión certera de la realidad, y creemos que contribuirán al esclarecimiento de tema tan importante.

Abrió la Semana una exposición de índole informativa acerca de «Las cuestiones debatidas hoy entre Católicos y Protestantes en torno a la sucesión de los Apóstoles». Su autor, el Padre ANTONIO MARÍA JAVIERRE, S. D. B.,

Catedrático del Pontificio Ateneo Salesiano de Turín, cumplió su cometido con la competencia demostrada en los artículos que publicó sobre la materia en la revista «Salesianum» 16 (1954) 80-108; 18 (1956) 89-127. No se limitó a reseñar los problemas planteados por Cullmann en su célebre libro *Saint Pierre* (1952) y las réplicas que se le opusieron por católicos, cismáticos orientales, anglicanos y protestantes, sino que, tomando el agua de más arriba, expuso primero las discrepancias que se advierten sobre la sucesión apostólica en el interior de los principales grupos cristianos, que redujo a tres: el Católico-Romano, el Cismático-Anglicano y el Protestante. A continuación señaló las características de los debates interconfesionales: del Catolicismo Romano con el Cismático-Anglicano y con el Protestantismo, y de los Protestantes con los Cismáticos y Anglicanos. Destacó sobre todo el contraste de los binomios Barth-Gherardini, Campenhausen-Cerfaux, y Cullmann con sus críticos católicos, disidentes y protestantes. De esta suerte quedó abierto el panorama de los problemas planteados en torno a la sucesión apostólica y sobre algunos de los más destacados protagonistas en el debate.

A continuación, y en la misma sesión primera, el Padre BERNARDINO MARINA, O. P., Catedrático de la Facultad teológica de San Esteban de Salamanca, expuso la doctrina tradicional acerca de *La Apotolicidad como propiedad y nota de la Iglesia.* De interés era esta ponencia dentro del tema general, a causa de que los protestantes y en particular Cullmann, que niegan la sucesión apostólica, por fuerza se ven obligados a negar también que la Apostolicidad sea propiedad esencial y nota característica de la Iglesia. El ponente se detuvo a demostrar la imposibilidad de que la verdadera Iglesia carezca de esa propiedad esencial y distintiva. Destacó, como elementos indispensables de la Apostolicidad, no sólo la identidad del origen y de la doctrina, sino también, y de un modo peculiar, la misma sucesión apostólica con sus características de continuidad jerárquica y misión legítima. Recalcó la necesidad de que sea discernible la legitimidad de la sucesión apostólica, dado su carácter esencial de nota de la Iglesia.

En la sesión segunda, el Padre JOAQUÍN SALAVERRI, Catedrático de Eclesiología en la Universidad Pontificia de Comillas, propuso la doctrina, central y decisiva dentro del tema de la Semana, sobre *El concepto de sucesión apostólica en el pensamiento católico y en las teorías del protestantismo.* Redujo a tres las teorías protestantes de los ochenta últimos años: 1.ª La de los críticos que niegan el mismo fundamento histórico de la sucesión; 2.ª La de los que creen imposible la transferibilidad del *ius apostolicum,* por ser divino; 3.ª La de los que sostienen que el *ius apostolicum* es un mero privilegio personal de ellos. Deduce que el apostolado dogmático y unánime de la *reforma* protestante es la negación del *derecho* divino de la sucesión apostólica: negación formulada ya por Tertuliano montanista, incluída en el donatismo de la Edad Antigua y en el espiritualismo exagerado de la Edad Media, erigida en sistema por Speroni y Wiclef, y adoptada como principio inconcuso por Lutero, Calvino y sus secuaces hasta nuestros días. Se detiene en las teorías actuales de los protestantes Brunner, Barth y Cullmann, criticadas respectivamente por Campenhausen, Leuba y Bouttier, también protestantes; concluyendo que lo que más radicalmente separa al protestantismo del catolicismo es la negación del misterio de la sucesión apostólica, revelado a los Apóstoles y conservado celosamente por la tradición católica. El derecho divino de la sucesión apostólica se contiene inequívocamente en el sentido profético de las palabras institucionales de Jesús y en el

carácter de perennidad dado por Cristo a su obra divino-apostólica. Los Evangelios atestiguan la perspectiva profética y la perennidad de la incorporación de los Apóstoles a la obra redentora, que Cristo prometió que había de seguir ejerciendo invisiblemente por medio de ellos hasta el fin de los siglos, o sea por sus continuadores. Además, en el concepto de «ministro» y «ministerio», inspirado a San Pablo, se contiene la actuación redentora de Cristo unida con la acción visible de sus cooperadores, bajo la misma perspectiva profética y perenne hasta el fin de los tiempos. Esta doctrina de los Evangelios y de San Pablo, desarrollada sobre todo por San Agustín y Santo Tomás y conservada incólume por la Teología católica, ha sido recogida por Pío XII en su Encíclica «Mystici Corporis». El defecto básico del protestantismo está en no haber sabido captar la perspectiva profética y la proyección perenne de la obra de Cristo en sus ministros visibles, claramente atestiguadas por las fuentes y que necesariamente incluyen el derecho divino de la sucesión apostólica, como lo advierten Cerfaux, Benoit y otros exegetas.

Supuesta la conclusión anterior, se plantea el delicado problema de saber cuáles son los poderes apostólicos que se perpetúan en sus sucesores. Los protestantes insisten en que la amplitud y profundidad de las potestades de los Apóstoles son tales que no es posible concebirlas más que como privilegios personales de ellos, y por consiguiente el «apostolado» es uno hecho único e intransferible. Tal es el argumento clave de Cullmann con sus teorías sobre «los tiempos de la redención». La Teología católica establece una distinción entre las potestades ordinarias y extraordinarias de los Apóstoles y afirma que la sucesión apostólica tiene por contenido solamente las potestades ordinarias, distinción que rechazan los protestantes como carente de base escriturística y como invención tardía de matiz jurídico. Por eso Don Manuel Fernández Jiménez, Profesor de Eclesiología en el Seminario de Tarazona, oportunamente expuso *Los fundamentos teológicos de la distinción de potestades apostólicas en ordinarias y extraordinarias, y de por qué los Obispos suceden en unas y no en las otras.* De las mismas fuentes de la revelación dedujo que la potestad primacial, otorgada a Pedro, y los poderes de enseñar, santificar y regir, concedidos por Cristo a los Apóstoles, tienen un carácter tan marcado de perennidad institucional que no pueden concebirse sino como potestades ordinarias y transferibles a sus sucesores. A continuación examina los fundamentos teológicos y determina el alcance de las llamadas potestades extraordinarias de los Apóstoles, cuales son la jurisdicción universal, el conocimiento perfecto del depósito de la revelación cristiana hasta en sus implicaciones y últimas consecuencias (Marín-Sola), la infalibilidad personal de cada Apóstol en las cosas de la fe y la moral, la facultad de hacer milagros y la confirmación en la gracia, aunque esta última más que facultad parece ser un simple privilegio otorgado a sus personas. Somete a crítica las razones que los teólogos aducen sobre el particular, llegando al resultado de que se pueden dar por ciertas la jurisdicción universal, la infalibilidad individual y la facultad de hacer milagros, y sólo como más o menos probables su ciencia completa del depósito de la fe y su confirmación personal en la gracia.

Suponiendo ya que los Apóstoles tenían en la jurisdicción y en el magisterio potestades extraordinarias intrasferibles y otras ordinarias que se perpetúan en sus sucesores, se plantea la misma cuestión acerca de la potestad de Orden. El Padre Miguel Oltra, O. F. M., del Convento de San Francisco el Grande de Madrid, estudió el problema en su ponencia sobre

Si las potestades en que por razón del orden social suceden los Obispos son o no las mismas que tuvieron los Apóstoles. Las fuentes de la divina revelación parecen considerar *per modum unius* todas las potestades apostólicas e inducen a creer que se perpetúan todas del mismo modo en los sucesores. ¿No tuvieron, pues, los Apóstoles algunas potestades extraordinarias e intrasferibles por razón del Orden, análogamente a lo que queda establecido respecto a los poderes de magisterio y jurisdicción? Advirtiendo que sobre este extremo los teólogos se pronuncian raras veces, destacó el ponente las reales diferencias que hacen del poder de Orden un género de potestad muy distinto de los de jurisdicción y magisterio, por el carácter sacramental de su transmisión. Esta diferencia no nos permite equiparar la potestad de Orden con las otras dos potestades; y no parece haber inconveniente en admitir que las potestades sacrifical y sacramental, que por razón del Orden poseen los Obispos, sean completamente las mismas que tuvieron los Apóstoles.

Partiendo de las anteriores conclusiones y teniendo en cuenta que varias sectas disidentes parecen poseer las potestades eclesiásticas, aun sin reconocer el Primado del sucesor de San Pedro, el Padre DANIEL ITURRIOZ, S. J., de la Facultad teológica de Oña (Burgos), se propuso responder a la siguiente pregunta: *¿Es posible una verdadera sucesión apostólica enteramente independiente del sucesor de San Pedro?* Por razón de la jurisdicción no parece posible, dado que la de los mismos Apóstoles estaba subordinada a la de Pedro, lo cual por necesidad se verifica también en sus continuadores. El sistema «conciliarista» es incompatible con la doctrina del Concilio Vaticano, y de ahí que el ejercicio de la jusrisdicción episcopal dependa plenamente de la del Sumo Pontífice. El origen divino inmediato de la jurisdicción episcopal, dicutido en los Concilios Tridentino y Vaticano, es contrario a la doctrina común de los teólogos posteriores y de Pío XII, y de hecho el Papa es el que inmediatamente concede o quita a los Obispos la jurisdicción. Por razón del Magisterio, juzga el ponente que la potestad magisterial de cada Obispo y la misma infalibilidad de todo el Colegio episcopal son al menos radicalmente dependientes y en cierto modo participadas de las del Papa, a quien en todo caso se hallan subordinadas. Por razón del Orden, si el Papa es el Vicario de Cristo cabeza del Cuerpo místico, y si es el fundamento sobre el que está simplemente edificada la Iglesia, parece que no es concebible una potestad de Orden independiente de Cristo y su Vicario o a la que no alcance aquella vinculación que todas las partes de un edificio tienen de su fundamento. Si esto es indudable respecto a la licitud del ejercicio del Orden, con relación a la validez, los problemas planteados acerca de los sacramentos de la Confirmación y del Orden nos indican los principios de solución a nuestro problema. En todo caso la *intentio faciendi quod facit Ecclesia,* necesaria para la validez de los Sacramentos, parece contener de algún modo, al menos implícitamente, su dependencia del Vicario de Cristo. Y por consiguiente no se da verdadera sucesión apostólica sin una dependencia y un reconocimiento, al menos implícito, virtual y remoto del sucesor de San Pedro.

Profundizando en la materia del anterior, el Padre JOAQUÍN MARÍ ALONSO, C. M. F., del Colegio Mayor de Padres del Corazón de María de Zafra, desarrolló el tema *Jurisdicción y Orden: dos potestades y una sola jerarquía.* No es raro hallar en los Canonistas la afirmación de *dos* jerarquías, una de Orden y otra de Jurisdicción, mientras que el Código Canónico nos

habla de la Jerarquía en singular, que por derecho divino *ratione ordinis* tiene tres grados y dos *ratione iurisdictionis* (CIC, can. 108, 3). Advierte Journet que teológicamente no parece exacto identificar los conceptos de potestad y jerarquía, como propenden a hacerlo los canonistas. Dado que las potestades de Orden y Jurisdicción, aunque con cierta independencia mutua, sin embargo estructuran el mismo ser «cristoconforme» de la Iglesia en relación al Cuerpo real y al Cuerpo místico de Cristo, parece obvio admitir que así como la Iglesia en su ser «cristoconforme» no es más que una, así también su Jerarquía se ha de decir, hablando con propiedad, que no es más que una. La armonía entre esas dos funciones de la misma Jerarquía tiene que ser, por consiguiente, perfecta. La armonía estructural de ambas potestades la explica Santo Tomás dando por supuesto, primero, que la Jurisdicción eclesiástica es un «Imperium sacrum» dispuesto por Dios para dirigir el aspecto histórico y sujetivo de la Iglesia en cuanto sociedad sobrenaturalizada. La plenitud de ese «Imperium» la posee el Pontífice Romano, al que necesariamente se halla subordinado el Episcopado. Para la perfecta armonía el Angélico supone, segundo, que la potestad de Orden no es más que el «Sacerdotium sacrum» establecido por Dios para administrar el contenido sobrenatural, objetivo, divino e inmutable de la misma Iglesia. Lo sumo de ese «Sacerdotium» se alcanza con el poder específicamente sacerdotal sobre el cuerpo del Señor, garantizado a perpetuidad para aplicar los frutos de la Redención a la humanidad.

Completando la doctrina de los anteriores en algunos aspectos interesantes, el Padre BERNARDO DE MONSEGÚ, C. P., del Colegio de Padres Pasionistas de Santander, se propuso dilucidar la cuestión de *Si los Obispos son sucesores de los Apóstoles directa e inmediatamente como miembros del Colegio, o más bien en cuanto personalmente consagrados o investidos de su Oficio.* Sabemos que el Papa es sucesor en particular de San Pedro como Príncipe o Cabeza de los Apóstoles. De los demás Obispos no se puede afirmar que cada uno de ellos derive su sucesión de alguno de los demás Apóstoles en particular. Los teólogos y juristas hablan de que el *Collegium Episcoporum* sucede al *Collegium Apostolorum* reunido por el mismo Cristo. Se trata de saber si la razón de la sucesión es el ser miembro del *Collegium*, o si más bien lo es la consagración episcopal o la investidura. San Pablo fué Apóstol igual en poder a los demás, pero no fué uno de los Doce. ¿Existen tal vez hoy Obispos de los que se pueda decir que pertenecen al Episcopado como San Pablo pertenecía al Apostolado? El Padre Monsegú, después de exponer en síntesis la teología del Episcopado y la distinción conceptual y real que existe entre Sacerdocio, Jerarquía y potestad episcopales, sostiene que los Obispos son sucesores de los Apóstoles en cuanto miembros del Colegio, pero son miembros del Colegio en cuanto Obispos, y finalmente son Obispos en cuanto designados por el Papa, vinculando de algún modo entre sí la designación y la consagración, ambas necesarias para el verdadero y pleno Episcopado. Si se puede decir que San Pablo no era uno de los Doce, no se puede admitir sin embargo que no estuviera subordinado a San Pedro como los demás Apóstoles del Colegio.

Expuestas estas doctrinas principales en torno a la sucesión apostólica de los Obispos en la Iglesia, el Padre MANUEL GARCÍA MIRALLES, O. P., del Estudio general de Padres Dominicos de Valencia, desarrolló su ponencia sobre *La sucesión apostólica de los Cardenales, según el Cardenal Juan de Torquemada, O. P.* Resultó interesante la doctrina curiosa del gran Tor-

quemada, que defendía ser el Cardenalato de institución divina y haber sido conferido a los Apóstoles por Cristo independientemente de Pedro, admitiendo así que en el Cardenalato se da sucesión apostólica independiente del sucesor de San Pedro, aunque por razón del Episcopado no pueda darse sucesión apostólica independiente del Papa. La base misma de esta concepción, que es la divina institución del Cardenalato, no puede decirse que sea consistente.

Como ponencias libres se presentaron dos muy interesantes. El Padre EMILIO SAURAS, O. P., del Estudio general de los Padres Dominicos de Valencia, disertó sobre *Los sacramentos de necesidad y las circunstancias que impiden o anulan su administración,* resultando sugestiva la forma como el ponente se ingeniaba para facilitar el «votum» de los sacramentos de necesidad. El M. I. Sr. Don JOSÉ MARÍA SAIZ, Catedrático de Teología en el Seminario de Santander, expuso con perfecta nitidez las teorías de actualidad sobre *Los trasplantes de órganos humanos ante la moral,* y a la luz sobre todo de las enseñanzas pontificias sobre el particular le pareció que hasta el presente no estaba justificado el trasplante.

Todas las ponencias fueron sometidas a discusión muy amena y animada en las sesiones particulares de la tarde para solos teólogos.

J. SALAVERRI, S. J.

DIAS BIBLICOS DE LOVAINA

(Setiembre de 1956)

Del 3 al 5 de setiembre tuvo lugar en Lovaina la octava serie de «Días bíblicos». Esta vez el temario se redujo a estudiar el cuarto Evangelio, de suerte que puede decirse que este congreso científico fué exclusivamente joaneo. Ha tenido alcance internacional, pues han tomado parte en él relatores de Holanda, Suiza y Francia, y han asistido representantes de otras muchas naciones. El mayor número de participantes lo integraban sacerdotes y religiosos de Bélgica. Las sesiones se tuvieron los tres días en el aula de conferencias del «Colegio de Papa».

* * *

Los temas tratados fueron los siguientes, según el orden en que se presentaron:

El lunes *3 de setiembre, por la mañana,* el P. F. M. Braun, O. P., que ha sido este año presidente y moderador del congreso, abrió las sesiones y cedió en seguida la palabra al primer relator.

Ante todo, el profesor P. H. Menoud, de Suiza, trató de los estudios que se han hecho estos últimos años sobre san Juan (*Les études johanniques de Bultmann à Barrett*). Presentó un cuidadoso análisis histórico de la cuestión, dando preferencia a los problemas y a su desarrollo natural, más que a los mismos autores. Distinguió con precisión el aspecto literario del teológico,

y notó la trascendencia de la publicación de los papiros joaneos hace unos veinte años, que alteraron profundamente el enfoque de la problemática.

Seguidamente el P. F. M. Braun, O. P., habló de las doctrinas y culturas literarias que pudieron haber influído en san Juan (*L'arrière-fond des écrits johanniques*). Estudió los datos que aportan a este problema el «Testamento de los doce Patriarcas», los escritos de Qumrán y el rabinismo. En los escritos de este último ciclo se dice de la Torah lo que san Juan dice del Verbo. Atendió a las aportaciones de Filón y del Asclepios [1]. El cuerpo hermético pudo haber recibido influencias cristianas. Ofrecen rasgos de interés los esenios, según los conocemos por Josefo [2].

El mismo día, *por la tarde*, el profesor G. Quispel, de Utrecht, habló de los puntos de contacto que pudiera tener el cuarto Evangelio con el escrito gnóstico «El evangelio de la verdad» (*Het vierde evangelie en het «Evangelie van de waarheid»*). Explanó el paralelismo que sugerían ambas obras e hizo resaltar que el eón o emanación de Valentino, que lleva el nombre de Yahweh (IAΩ), equivalía a la «verdad» del título de esta obra gnóstica [3].

El P. Ignacio de la Potterie, S. I., estudió 1 Io 3, 9 (*L'impécabilité des chrétiens selon 1 Ioh 3, 9, à la lumière des textes de Qumrân*). San Juan dice que «el nacido de Dios no obra pecado porque el germen de Dios permanece en él y no puede pecar». En la misma línea de esta afirmación han de colocarse varios textos del Antiguo Testamento, de los escritos de Qumrán (Himnos) y del Nuevo Testamento. Mas esta «impecabilidad» parece oponerse a varias expresiones de la Sagrada Escritura, que resume bien la frase: «Si dijéremos que no tenemos pecado, a nosotros mismos nos engañamos, y la verdad no está en nosotros» (1 Io 1, 8). A resolver esta antinomia aparente tendió el trabajo del disertante. Mientras el texto de san Juan, que afirma ser todo hombre pecador, es querigmático, el de la «impecabilidad» se encuadra en el campo teológico-escatológico. El contexto próximo, que contiene la palabra «parusía» y es aquí la única vez que aparece en san Juan, exige para «anomía» el sentido escatológico de «iniquidad» [4]. Esta interpretación obliga a tener en cuenta dos campos radicalmente opuestos, el de los hijos de Dios y el de los hijos del diablo. La impecabilidad, en el campo de Cristo, es una nota de los tiempos escatológicos que ahora, sin embargo, ya se verifica. Esta explicación, exacta, no basta por sí sola. ¿Por qué san Juan presenta estas realidades escatológicas como actuales en Cristo? Pues dice que la «simiente de Dios», que es «la palabra divina» en cuanto objeto de la fe presentada al cristiano en el bautismo, permanece actualmente. De los mismos escritos de san Juan se ha de deducir el signifi-

---

[1] El *Asclepios* es una obra hermética que formaba parte del importante lote de manuscritos antiquísimos, depositado en el museo copto de El Cairo en 1945, y que hasta 1955 no ha podido ser estudiado (cf. Arbor 35 [1956] 478-479).

[2] F. M. Braun, O. P., *L'arrière-fond judaïque du Quatrième Évangile et la Communauté de l'Alliance:* Revue Biblique 62 (1955) 5-44.

[3] H. C. Puech y G. Quispel, *Op zoek naar het Evangelie der Waarheid* (Nijkerk 1954) 64.

[4] I. de la Potterie, «*Le peché, c'est l'iniquité*» (*I Joh., III, 4*): Nouvelle Revue Théologique 78 (1956) 785-797.

cado de «permanencia». Vemos que en ellos puede tener un sentido puramente indicativo (1 Io 2, 14), o suponer una concepción dinámica de la Palabra y la Vida, según la exegesis preferida de los Padres Griegos, o bien puede entenderse como una actitud mística en cuanto es una comunicación experimental de realidades sobrenaturales. En 1 Io 3, 9 se habla de «una participación mística en el Ser divino». Con ello san Juan habría dejado una mística que supone y contiene la moral. En la fase definitiva los elegidos tendrán la impecabilidad; pero aquí abajo ya tienen el principio de ella en la Vida divina y en la sumisión a la Verdad. Así la mística joanea está enraizada en la escatología. El relator aclaró y completó esta interpretación con frases de los textos de Qumrán.

El *martes* día 4, *por la mañana*, el profesor W. Grossouw, de Nimega, habló de la teología de la gloria según el cuarto Evangelio (*De theologie van de glorie in het IV^e Evangelie*). Después de un análisis detenido del concepto de «gloria» en el Antiguo Testamento, en el que entran los elementos de estimación y aprecio, y su prolongación en el Nuevo Testamento, vino a examinarla en el contenido del cuarto Evangelio y la centró, especialmente, en la manifestación de Jesús por los milagros.

Seguidamente el reverendo A. Laurentin, de París, trató de la doctrina de san Agustín sobre la gloria y la predestinación de Cristo (*La prédestination du Crist à la gloire et l'exégèse de Jean, XVII, 5, chez S. Agustin et ses prédécesseurs*). Examinó, ante todo, en san Agustín el concepto de «gloria», considerada bajo todos sus aspectos y sentidos. Creyó, luego, que podía deducirse la predestinación de Cristo en el comentario que este santo Padre hace de las palabras citadas de san Juan.

Por la tarde, el profesor J. Giblet, de Malinas, en un estudio de síntesis, presentó las soluciones que se han dado durante los últimos cincuenta años a la aparente contradicción del Evangelio de san Juan, donde, por una parte, Cristo aparece con los esplendores de la divinidad, y por otra se dice que «es inferior al Padre» (*Jésus et «le Père» dans le IV^e Évangile*). Como solución a los numerosos autores que pasó en revista distinguió dos planos explicativos: la obra de la redención, por una parte, y las relaciones personales de Jesús con el Padre, por otra. Terminó diciendo que Bultmann, al preguntarse ante todo quién es Jesús, ha dirigido este tradicional problema por cauces nuevos.

El P. M. E. Boismard, O. P., de Jerusalén, trató del origen arameo del cuarto Evangelio (*L'origine araméenne du IV^e Évangile*). Se refirió, ante todo, a los estudios hechos en esta cuestión por varios autores, principalmente por Burney, Torrey, Lagrange y Bonsirven, entre quienes se ha de incluir al mismo disertante. Estudió luego detenidamente los lugares del Evangelio de san Juan que pueden delatar una mala traducción al griego o una adaptación imperfecta de un texto primitivo arameo. Pueden reflejar este hecho el *dy* aramaico con fuerza de pronombre relativo (Io 5, 39; 8, 45; 9, 17), la supresión de la cópula verbal, el sentido proposicional de οἰκία (*beth*) y la distinta vocalización de εἰ μὴ que da la traducción: «Convenía; ya os lo he dicho que voy...» (Io 14, 2), las dos variantes πρωΐ y πρῶτος (Io 1, 41) que podrían ser dos traducciones del mismo original arameo *qdm*, que significa «ante todo» o «de mañana»; el verbo ἀγαλλιάζω, de doble sentido en arameo, que se traduciría mejor por «desear» que por «alegrarse» (Io 8, 56); frases cuya construcción gramatical es perfecta en siríaco, y en cambio no se sufre en griego, como «abrir los ciegos» (Io 10, 21 variante);

los sentidos de «dar» y «poner» del verbo *ntn*, a veces confundidos, como en Io 15, 16, donde, además, la forma *eatis* expresa gradación creciente, «más y más», como en las lenguas semíticas. Estas y otras anomalías parecidas no son suficientes para exigir la existencia de dos traducciones variantes del mismo original arameo. Muchas de ellas se pueden explicar satisfactoriamente por las correcciones de los escribas, y, en último término, basta llegar a la conclusión de que existió una obra primitiva hebraizante, cuyas variantes fueron apareciendo en las copias posteriores.

El *miércoles* día 5, *por la mañana,* el canónigo J. Coppens leyó una importante comunicación del profesor Víctor Martín, de Ginebra, quien, a pesar de ser invitado, no pudo asistir personalmente al congreso (*Manuscrit inédit, nouvellement trouvé, de Saint Jean*). Se trata de un texto inédito antiquísimo del Evangelio de san Juan, depositado recientemente en la Biblioteca Bodmer de Cologny, cerca de Ginebra (Suiza). Contiene los 14 primeros capítulos del Evangelio. Las hojas estaban unidas, formando códice, pero ha desaparecido el material que las ligaba, y, cuando el ejemplar quedó desatado, se perdió el trozo correspondiente a Io 7, 11-35. La escritura es arcaica, de tipo uncial, propio del siglo segundo. Las letras son pequeñas y cuadradas. Ofrece marcada semejanza con el papiro Rylans (p 52 Rylans 457, aproximadamente del año 130 p. C.) y con el Egerton 2 (de comienzos del siglo segundo). Se ha de excluir absolutamente la época bizantina y ha de colocarse en tiempos romanos. Puede admitirse el reinado de Diocleciano como límite más cercano a nosotros. Así, pues, no es anterior al 150 p. C. ni quizás posterior al 250. Es el fragmento antiguo del Evangelio de san Juan más amplio de cuantos han llegado a nosotros hasta ahora. Las variantes no son considerables. Se reducen a cambios en el orden de las palabras; a la adición o supresión del artículo, que suele faltar ante el nombre de Jesús, y de pronombre, adverbios y partículas; a raras adiciones; a sustituciones de formas verbales; a puras alteraciones estilísticas y a la supresión de la construcción paratáctica. Falta el versículo que habla del agua movida por el ángel en la piscina (Io, 5, 4) y la perícopa de la mujer adúltera (Io 7, 53-8, 11). En cambio no se omite la advertencia acerca de judíos y samaritanos de Io 4, 9. La publicación de este importante documento está en vías de ejecución. Aparecerá, a más tardar, el próximo mes de noviembre [5].

El profesor H. Van den Bussche, de Gante, estudió la composición de los trece primeros capítulos del Evangelio de san Juan (*Het plan van het Johannesevangelie, I-XIII*). Distinguió cuatro partes, marcadamente distintas: 1.ª Introducción (cap. I). 2.ª σημεῖα - Mesías (capítulos II-IV). 3.ª ἔργα - Hijo del Hombre (V-X). 4.ª Preparación a la pasión (XI-XII). Su explicación

---

[5] Esta breve comunicación, leída en Lovaina, se ha publicado recientemente: V. MARTIN, *Un nouveaux codex de papyrus du IV^e Évangile:* Ephemerides Theologicae Lovanienses 32 (1956) 547-548. En la segunda línea del texto, en vez de *quatre,* se ha de leer obviamente *quatorze* [*premiers chapitres de l'Évangile de Jean*].—Informan sobre el hallazgo J. H. CREHAN, S. J., *The new papyrus of St. John's Gospel:* The Catholic Herald (London 1.º, 2.57) 4 y M. BRÄNDLE, *P^66*: Orientierung 21 (1957) 1-3. Finalmente, la publicación anunciada apareció ya y es la siguiente: V. MARTIN, *Papyrus Bodmer II. Évangile de Jean chap. 1-14,* Bibliotheca Bodmeriana (Cologny-Genève 1956).

siguió la misma línea de los trabajos que ha empezado sobre esta materia [6].

Monseñor L. Cerfaux, de Lovaina, trató de las relaciones de los Sinópticos con san Juan (*Saint Jean et le «logion johanneum» des Synoptiques*). Intenta reconstruir los posibles «logia», evitando toda hipótesis atrevida. No pierde de vista en sus investigaciones la literatura qumránica, especialmente en lo que se refiere a los «secretos» (μυστήρια). Por fin llega a reconstruir algunos elementos que pueden formularse por la siguiente división: *a*) «Omnia mihi tradita sunt a Patre meo» (παρεδόθη); b) «et nemo novit Filium» (ἐπιγινώσκει); *c*) «neque Patrem quis novit...»; *d*) «et cui voluerit Filius revelare» (ἀποκαλύπψαι) Mt 11, 27. Obtiene estas conclusiones: 1. Hay que abandonar el logion joaneo. 2. No pueden considerarse estas palabras como un complejo estrófico. Sería más fácil ver en ellas un fondo apocalíptico. 3. La relación en este caso concreto entre los Sinópticos y san Juan se explica sin intervención de contacto literario. Basta la afinidad de contenido doctrinal. En cuestión de precedencia, no se puede asegurar quién precede a quién. Explica bien el hecho de las relaciones la tradición oral. Ha de asegurarse que el tema de san Juan es más antiguo, quizá el originario. La teología de los Sinópticos ofrece una forma más arcaica, mientras la de san Juan está más desarrollada. Los Sinópticos son afines a Qumrán, san Juan se halla más cerca del helenismo.

El presidente de estas sesiones bíblicas, P. F. M. Braun, O. P., tuvo seguidamente la alocución de clausura, en la que, ofreciendo una síntesis de los trabajos presentados, dedujo las tendencias actuales en los estudios sobre san Juan. La *crítica textual* se centra en el hipotético origen arameo del cuarto Evangelio. Las pruebas a favor no son serias, y se ha de afirmar con certeza que no todo fué escrito en arameo. El «Diatésaron» podría dar puntos de información. La *crítica literaria* ha tenido sus cultivadores desde 1940. Ha habido una reacción manifiesta contra la disgregación del texto, y se acepta ahora que el cuarto Evangelio es una obra una, aunque quizá no fuera escrita de una vez, porque aparecen diversos estadios de composición. Tal vez pueda dar luz en este punto la división entre milagros y palabras del Señor. Además, aparece muy marcado el carácter querigmático. La *estructura* del cuarto Evangelio presenta una división clara entre los capítulos 1-12 y 13-21. El final del 12 aparece contener un prólogo. Aunque no se prueba por ello una división real y absoluta de ambas partes. No puede admitirse una diferenciación total del *pensamiento* helenístico en el medio palestinense. Ambas mentalidades estaban relacionadas entre sí. El ambiente de Qumrán nos da a conocer bien el fondo palestinense, pero no es específico de san Juan. Se han abandonado en la actualidad las cuestiones sobre las influencias mandeístas e iranistas. En el ambiente palestinense hay que buscar la orientación interna del pensamiento joaneo. San Juan no es cartesiano, es semita. Usa de símbolos, temas y círculos. Puede entenderse mejor atendiendo al «Sitz im Leben». Las *afinidades* con los Sinópticos se explican por consanguinidad de alma. El cuarto Evangelio no fué escrito para un pequeño grupo predispuesto al *gnosticismo,* sino para una comunidad espiritual que tendía a la especulación. Se ha notado un desplazamiento de la atención

---

[6] H. Van den Bussche, *De structuur van het vierde evangelie:* Collationes Brugenses et Gandavenses 2 (1956) 23-42, 182-199.

entre los investigadores. No se ha tratado en estas sesiones del autor del libro. Actualmente el interés es teológico, no tanto histórico. Se han echado de menos estudios sobre la unidad en san Juan, sobre las excavaciones de Efeso y sobre los datos que puedan aportar las catacumbas romanas, que nos llevan hasta el siglo segundo. Y todas estas cuestiones no dejan de tener su importancia. A principios de siglo prevalecía el estudio de las influencias helenísticas. Hoy se llevan la atención los escritos de Qumrán. Se dió también importancia a las posibles relaciones con el mandeísmo, que tuvo su centro al otro lado del Jordán. Hoy cede este interés, paulatinamente. Ya no se trata de la recomposición del texto. Se admite hoy una unidad sólida. Se da valor a los elementos que pudieron servir de información al autor y subsiste un tanto todavía el estudio de la «Formgeschichte». No puede exagerarse el carácter misterioso del cuarto Evangelio, pues su estilo se adaptaba a la mentalidad religiosa de aquellos tiempos. La exposición de la teología es en él perfecta y abundante. Tiene numerosos datos relacionados con la gloria y con Cristo. Tienen importancia los usos literarios de los judíos de entonces, pues trataban los temas como se hace en el cuarto Evangelio [7].

* * *

Estos son los puntos que se desarrollaron en los «Días bíblicos» de Lovaina, de 1956. Se han expuesto tal como pudimos cogerlos de labios de los relatores. Es de desear que pronto se publiquen, para bien de los estudios bíblicos.

En la reunión de apertura dirigió unas palabras a los asistentes el obispo, monseñor H. Van Waeyenbergh, Rector de la Universidad Católica de Lovaina. Habló de la Iglesia como depositaria de la verdad en la interpretación de las Escrituras y subrayó el carácter inspirado del Evangelio de san Juan. En la última sesión se leyó un mensaje del obispo de Namur, monseñor A. M. Charue, quien no pudo asistir a las reuniones.

Los dos primeros días, por la noche, al finalizar las sesiones, se concedió amplio margen a la discusión. Los asistentes se reunían con el relator, cuyo tema más les había interesado durante el día, y éste precisaba más su pensamiento y respondía a las dificultades o preguntas que se le proponían. Durante los días del congreso estuvo abierta una abundante exposición bibliográfica de obras bíblicas, en la que tomaron parte las mejores editoriales de esta especialidad.

SEBASTIÁN BARTINA, S. I.

Lovaina, setiembre 1956.

---

[7] Este trabajo de síntesis sobre los temas del congreso ha sido recientemente publicado: F. M. BRAUN, O. P., *Où en est l'étude du quatrième Évangile:* Ephemerides Theologicae Lovanienses 32 (1956) 535-546.

Necrología

El 11 de julio de 1956 fallecía en La Coruña don ANDRÉS HERRANZ ARRIBAS, Canónigo Lectoral de Segovia. Había nacido en 1897 en la parroquia segoviana de Migueláñez. Cursados sus estudios del sacerdocio en el Seminario de Segovia, en 1920 marchó a Roma, en donde se doctoró en Teología en la Universidad Gregoriana y se licenció en Sagrada Escritura en el Instituto Bíblico. Ganó en 1939 por oposición la canongía de lectoral de Segovia. Llevó la dirección de la revista «Cultura Bíblica» desde 1944, en que nació esta revista, a la cual dió un auge asombroso, con su prodigiosa propaganda por España, sobre todo después que comenzó a imprimirse en Segovia, bajo su inmediata dirección y administración. El fué quien en la AFEBEH trabajó en la divulgación de la Biblia popular en España, neutralizando la propaganda de los protestantes. Cuando comenzaba a celebrarse, del 1 al 8 de julio pasado, la Semana Bíblica de La Coruña, que él en sus afanes había preparado, le atajó sus pasos la rápida enfermedad que le llevó al sepulcro. Descanse en paz este infatigable divulgador de la Biblia popular en España.

* El 9 de agosto de 1956 entregaba su alma a Dios en Roma, en el Pontificio Instituto Oriental, el P. JORGE HOFMANN, S. I., que durante treinta y dos años se había dedicado a la enseñanza en este Instituto, el cual, con ocasión de cumplir sus setenta años, le dedicó una *Miscelánea* de mucho valor.

Había nacido en Friesen de Baviera en 1885. Fué alumno en Roma del Pont. Colegio Germánico-Hungárico, y se ordenó de sacerdote en 1912. Después de actuar de párroco y capellán militar en la primera guerra mundial, entró en la Compañía de Jesús en 1918, y poco después se doctoraba en la Universidad de Munich, con una tesis sobre Pedro Rauch, predicador de la corte y obispo auxiliar en tiempo de la Reforma. En 1922 iniciaba su cátedra en el Instituto Oriental de Roma. El P. Hofmann fué no historiador, sino un incansable investigador de archivos y bibliotecas, en pos de documentos inéditos. Su labor se reveló en una veintena de libros y un centenar de artículos, que aparecían catalogados en la *Miscelánea* (pp. 7-14). Esta consagración a la investigación le impidió el tomar parte en las modernas controversias en torno de Focio. Pero la labor principal del P. Hofmann, que pasará a la posteridad, es el resultado de sus esfuerzos por la edición emprendida por el Instituto Oriental de los documentos sobre el Concilio de Florencia. En 1940 comenzaba con el primer fascículo: *Epistolae Pontificiae ad Concilium Florentinum spectantes*. A éste siguieron otros siete fascículos, publicando nuevos manuscritos y revisando los de precedentes ediciones antiguas. Su grave enfermedad le cogió en la revisión del último fascículo que tenía entre manos. Descanse en paz el incansable investigador, que habrá recibido de Dios el premio merecido.

Libros recibidos[1]

* De sus AUTORES:

NIETO, LUIS M.ª, S. I., *El Cordero de Dios.*—Imp. y lib. A. Ortega (Salamanca, 1956) 93.

MONTSERRAT, VICENTE, O. P., *La forma canónica del matrimonio y los matrimonios civiles celebrados en España durante la República.* Conferencia.—Public. de la Academia Valenciana de Jurisprudencia y Legislación (Valencia, 1956) 42.

DELHAYE, PHILIPPE, PBRO., *Le problème de la conscience morale chez Saint Bernard. Etudié dans ses sources.*—Edit. Godenne (Namur, 1957) 120.

* Del C. S. de I. C., Delegación de Roma, Duque de Medinaceli, 4, Madrid:

GARCÍA GARCÍA, ANTONIO, O. F. M., *Laurentius Hispanus. Datos biográficos y estudio crítico de sus obras* (Cuadernos del Instituto Jurídico Español, 6).—(Roma-Madrid, 1956) 153.

* De la EDIT. CATOLICA, S. A., Alfonso XI, 4, Madrid:

FRAILE, GUILLERMO, O. P., *Historia de la Filosofía,* I *Grecia y Roma.*—B. A. C. (Madrid, 1956) XXVII-839.

* De EDIC. FAX, Zurbano, 80, Madrid:

SCHNÜRER, GUSTAV, *La Iglesia y la civilización occidental en la Edad Media,* t. I, vers. del alemán por José Miguel de Azaola.—(Madrid, 1955) XXX-557.

* Del INSTITUTO BRITANICO EN ESPAÑA, Almagro, 5, Madrid:

STEPHENSON, ANTHONY A., S. J., *Anglican Orders.* With Appendices by WALTON HANNAH and HUGH ROSS WILLIAMSON.—Burns et Oates (London, 1956) 76.

* Del PALACIO ARZOBISPAL, Zaragoza:

Estudios Mariológicos. Memoria del Congreso Mariano Nacional de Zaragoza, 1954.—Comisión ejecutiva. Palacio arzobispal (Zaragoza, 1956) 1014

* Del SECRETARIO de la SOCIEDAD MARIOLOGICA ESPAÑOLA, Leizarán, 24, Madrid:

---

1 De los libros espontáneamente enviados a la redacción solamente prometemos hacer recensión de aquellos que juzgamos estar comprendidos dentro del fin específico de nuestra revista.

Estudios Marianos. Organo de la Sociedad Mariológica Española. *Año XV*, v. *XVII.*—Librería Científica Medinaceli (Madrid, 1956) 558.

* De la EDIT. HERDER, Av. José Antonio, 591, Barcelona:

KÖNIG, FRANZ, *Religionswissenschaftliches Wörterbuch. Die Grundbegriffe.* Mit 4 Religionskarten.—Verlag Herder (Freiburg, 1956), LXIV-955.

RIEDMANN, ALOIS, *Die Wahrheit des Christentums*, IV *Die Wahrheit über die vier letzen Dinge.*—Verlag Herder (Freiburg, 1956) XVI-342.

Iniciación teológica, por un grupo de teólogos, I *Las fuentes de la Teología: Dios y su creación.* Vers. española por los PP. Dominicos del Estudio General de Filosofía de Caldas de Besaya (Santander).—(Barcelona, 1957) 705.

* Del SEMINARIO CONCILIAR de Barcelona:

CAPMANY CASAMITJANA, JOSÉ, PBRO., *La Resurrección del Señor. Ensayo de síntesis teológica.* Oración inaugural del curso académico 1956-1957.—(Barcelona, 1956) 110.

* De la EDIT. EUGENIO SUBIRANA, S. A., Puertaferrisa, 14, Barcelona:

ANGRISANI, JOSÉ, OBP., *Meditaciones para sacerdotes sobre las lecciones escriturísticas diarias del breviario.* Vers. revisada por Eliseo Cots, Pbro., I *Pars Hiemalis.*—(Barcelona, 1957) 566.

— — *Homiliario dogmático. Los dogmas a la luz del Evangelio.* Vers. española de Cipriano Montserrat, Pbro.—(Barcelona, 1957) 214.

* De la EDIT. LITURGICA ESPAÑOLA, S. A., Av. José Antonio, 581, Barcelona:

Semana Santa, según el nuevo «Ordo Hebdomadae sanctae instauratus», 2.ª edición, por los Monjes de Montserrat.—(Barcelona, 1957) 238.

* De la EDIT. LIBR. RELIGIOSA, Aviñó, 20, Barcelona:

CALVERAS, JOSÉ, S. I., *San Ignacio en Montserrat y Manresa a través de los procesos de canonización.*—(Barcelona, 1956) 299.

* De la EDIT. MONASTERIO DE MONTSERRAT (Barcelona):

BRASÓ, GABRIEL M., O. S. B., *Liturgia y espiritualidad* (*Biblioteca Vida cristiana*, 1).—Abadía de (Montserrat [Barcelona] 1956) 398.

Liturgica, 1. *Cardinali I. A. Schuster in memoriam* (*Scripta et Documenta*, 7).—Abadía de (Montserrat, 1956) XIX-596.

Pelagii I Papae epistulae quae supersunt (556-561). Collexit, notulis historicis adornavit † DOM PIUS M. GASSÓ. Ad fidem codicum recensuit, praefatione et indicibus instruxit DOM COLUMBA M. BATLLE.—Abadía de (Montserrat, 1956) CXVI-260.

* De la EDIT. DESCLÉE ET C., Piazza Grazioli, 2-4, Roma:

JULLIEN, ANDREA, PBRO., *Cultura cristiana nella luce di Roma. Per giudicare umanamente.*—(Roma, 1956) 110.

* Del INSTITUTUM CARMELITANUM, Via Sforza Pallavicini, 10, Roma:

HEALY, KILIAN J., O. Carm., *Methods of prayer in the Directory of the Carmelite reform of Touraine.*—(Roma, 1956) XV-184.

* Del EDIT. MARIETTI, Via Legnano, 23, Torino:

DELPINI, FRANCESCO, *Divorzio e separazione dei coniugi nel diritto romano e nella dottrina della Chiesa fino al secolo V.*—(Torino, 1956) 138.

* De la ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG, Gallitzinstrasse, 13, Münster Westfalen:

Spanische Forschungen der Görresgesellschaft. Erste Reihe: *Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens*, 12 Band. Herausgegeben von Johannes Vincke.—(Münster Westfalen, 1956) 232.

* De EDIC. EL CARMEN, Iradier, 2, Vitoria:

EMILIANO DEL NIÑO JESÚS, O. C. D., *Psallite sapienter. Compendio de música. Adaptado según las últimas disposiciones pontificias.*—(Vitoria, 1955) XII-285.

JOSEPHUS DOMINICUS A STA. TERESIA, O. C. D., *Missa Tertia Pastoralis*, tribus vocibus aequalibus organo comitante concinenda.—(Vitoria, 1955) 30.

BAUTISTA DE S. JOSÉ, O. C. D., *Plegaria a la Virgen del Carmen. Déjame, Madre. Himno a N. P. San Juan de la Cruz.*—(Vitoria, 1956) 13.

JAVIER DE SAN JOSÉ, O. C. D., *Flos Carmeli. Doce cánticos a la Virgen* (a una y varias voces).—(Vitoria) 41.

* Del SEMINARIO METROPOLITANO de Burgos:

TORQUEMADA, JUAN DE, O. P., *Tractatus contra madianitas et ismaelitas* (*Defensa de los judíos conversos*). Ed., introd. histórica y notas por NICOLÁS LÓPEZ MARTÍNEZ y VICENTE PROAÑO GIL, PBROS.—(Burgos, 1957) 150.

REDACCION Y ADMINISTRACION

CONSEJO DE REDACCIÓN.—*José M.ª Dalmau, S. I.*, de la Facultad de S. Cugat del Vallés (Barcelona).—*Joaquín Salaverri, S. I.*, de la Universidad Pontificia de Comillas (Santander).—*Juan Leal, S. I.*, de la Facultad de Granada.—*José Sagüés, S. I.*, de la Facultad de Oña (Burgos).

SECRETARIO DE REDACCIÓN.—Revistas de cambio, libros para recensión: *Manuel Quera, S. I.*—Pablo Aranda, 3, Madrid (6).

LOS PRECIOS DE SUSCRIPCION PARA EL AÑO 1957 SON:

España	119 ptas.
Extranjero	150 »
Número suelto	35 »
Número atrasado	40 »

ADMINISTRACION: Suscripciones, pagos, giros, pedidos, devoluciones, publicidad: *EDICIONES FAX.*—Zurbano, 80.—Apartado 8001.—Madrid.

Talleres Gráficos Jura.—San Lorenzo, 11.—Madrid